Biblische und kirchenhistorische Studien

von

O. Zöckler.

Erstes Heft.

Zum Apostolikum-Streit.

Gedanken und Untersuchungen

insbesondere aus Anlaß der Schriften von A. Harnack und F. Kattenbusch

von

D. Otto Zöckler,

o. ö. Professor der Theologie an der Universität Greifswald.

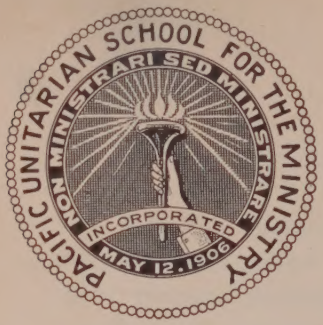
831.15
Z72

München 1893.

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung

Oskar Beck.

☞ *Um Beachtung der übrigen Umschlagseiten wird gebeten.*



BERKELEY, CALIFORNIA

BY EXCHANGE WITH

HARVARD

tigt in den „Bibliſchen und
e ſolcher auf dem einſchlägigen
handeln, welche ein aktuelles
loſer Reihenfolge erſcheinenden
ndelnden Abhandlungen wird
ſt für ſich allein zu haben.
ſ. zu erwartenden letzten Ab=
chen Sammelbande unter dem

ſich als zweites Heft der
chen Studien":

Diakonen und Evangeliſten.

Ein Beitrag zur Entwicklung der Kirchen= und Gemeindeämter im Urchriſtentum mit beſonderer Rückſicht auf Sohm's Kirchenrecht Band I

von

Otto Zöckler,

o. ö. Prof. d. Theol. in Greifswald.

ca. 4 Bog. Preis ca. 1 ℳ 20 ₰.

Die Verlagsbuchhandlung.

Biblische und kirchenhistorische Studien

von

O. Zöckler.

Erstes Heft:

Zum Apostolikum-Streit.

München 1893.
C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung
Oskar Beck.

Zum

Apostolikum-Streit.

Gedanken und Untersuchungen

insbesondere aus Anlaß der Schriften von A. Harnack
und F. Kattenbusch

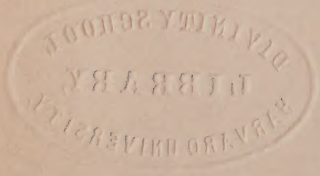
von

D. Otto Zöckler,
o. ö. Professor der Theologie an der Universität Greifswald.

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY
HARVARD UNIVERSITY

München 1893.
C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung
Oskar Beck.

Bequest of
Prof J. B. Thayer
March 20, 1902.
(977)
BT
993
.763
1893



C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen.

Zum Apostolikumstreit.

Bei den Streitverhandlungen der letzten Monate über Entstehung, Alter und Ansehen des abendländischen Taufsymbols sind verschiedene Irrtümer und Unklarheiten von älterer Herkunft berichtigt, und ist zur künftigen Lösung des Problems einer gründlichen Geschichte des genannten Bekenntnisses mancher brauchbare Baustein herzugetragen worden[1]). Nicht weniges jedoch harrt noch bessrer Klarstellung. Gegen manche der von den Kritikern des Symbols aufgestellten Behauptungen lassen sich, wie uns scheint, noch triftigere Gegengründe als die bisher hie und da vorgebrachten geltend machen. Und auch von dem apologetischerseits Aufgestellten will Einiges uns revisionsbedürftig erscheinen.

Wir beabsichtigen für jetzt nicht den gesamten Streitstoff durchzunehmen. So ziemlich an jedes Glied oder Sätzchen des Symboltexts könnten geschichtliche Erläuterungen oder polemische Erörterungen bald größeren bald geringeren Umfangs geknüpft werden. Was hier geboten werden soll, betrifft zunächst die Kon-

[1]) Die eingehendste Behandlung der historischen Fragen bietet Th. Zahn, das apostolische Symbolum. Eine Skizze seiner Geschichte und eine Prüfung seines Inhalts. Erlangen und Leipzig 1893. — Von den minder umfänglichen Schutzschriften positiverseits vgl. besonders: H. Cremer, Zum Kampf um das Apostolikum. Eine Streitschrift wider D. Harnack. Berlin 1892 (6. Aufl. 1893). — (Schmidt), Bemerkungen zu den Sätzen der Antwort D. Harnacks ꝛc., Berlin 1892. — L. Lemme, Die Wurzeln des Taufsymbols: Neue Jahrbb. f. deutsche Theologie, II (1893), S 1—54 (vgl. N. 24). — Weiteres wird unten anzuführen sein.

struktion oder Gliederung des Bekenntnisses (und zwar in seiner älteren und kürzeren Fassung, als „altrömisches Symbol" oder symb. minus) im Ganzen, sodann das zu zweien Malen, im 2. und im 3. Artikel des Bekenntnisses, berührte Lehrstück vom heiligen Geist. Eine fernere Betrachtung soll der mit dem Lehrstück vom hl. Geist in naher Beziehung stehenden „Gemeinschaft der Heiligen" im 3. Artikel, sowie einigen anderen der nur im „neurömischen" Texte enthaltenen Formeln gelten. Zuletzt soll die Frage nach dem Verhältnis unseres Apostolikums zu den übrigen ökumenischen Symbolen in Kürze erörtert werden.

1. Ist das abendländische Taufsymbol ursprünglich dreigliedrig oder zwölfgliedrig?

In F. Kattenbuschs „Beiträgen zur Geschichte des altkirchlichen Taufsymbols" — unfraglich einer der gehaltvollsten Publikationen des Vorjahrs über unsren Gegenstand, die noch kurz vor dem Ausbruch des Apostolikumstreits ans Licht trat[2]) — begegnet man der Behauptung: Rufin habe im sog. altrömischen Symbolum zwölf Artikel gezählt. Im Anschluß daran werden dann die vorhandenen ältesten Texte des Symbols sämtlich mit Ausnahme des Marcellustexts, dem 13 Glieder zugeschrieben werden, als in zwölf Glieder oder Sätzchen geteilt vorgeführt. Nachdrücklicher noch hat derselbe Gelehrte in der etwas später, nach Ausbruch des Streits, veröffentlichten Broschüre „Zur Würdigung des Apostolikums. Geschichtliche Skizzen" ꝛc. (Leipzig, Grunow) die Zwölfteiligkeit des Bekenntnisses behauptet und betont. Hier datiert er dieselbe weit jenseit Rufins zurück, sagt (im unmittelbaren Anschluß an die Zeitangabe: das altrömische Symbol möge „zwischen den Jahren 100 und 120 aufgestellt

[2]) Beiträge zur Geschichte des altkirchl. Taufsymbols. Von D. Ferd. Kattenbusch (Progr. der hess. Landesuniversität). Gießen 1892. 4°. (im folg. abkürzend cit. „Progr.", gleichwie die andre, oben im Text genannte Kattenbusch'sche Schrift: „Z. Würd.").

worden sein", S. 8): „Es ist wohl wahrscheinlich, daß darin die Zahl der Apostel nachgebildet und das Symbol damit als Inbegriff des „apostolischen Glaubens" hingestellt werden sollte", und fügt noch hinzu: dasselbe habe mehrfach — freilich erst im Mittelalter — den Namen „Die zwölf Artikel" geführt. Ja an einer späteren Stelle (S. 26) geht er noch weiter und behauptet, eine derartige Zwölfgliedrigkeit des altrömischen Symbolums, welche die Dreigliedrigkeit ausschließe. Das altrömische Symbol, sagt er, „ruht nicht auf dem Schema der drei Namen, die die Taufformel Matth. 28,19 enthält"!

Man staunt, wenn man dies liest. Wenn auch der Name „Duodecim articuli" als etwas erst Mittelalterliches preisgegeben wird,[3]) soll doch die ihm zugrundliegende Sache, die dodekadische Gliederung des Bekenntnisses, schon in urkirchlicher Zeit eingeführt, ja sie und nicht die triadische Gliederung soll das Ursprüngliche sein. Was damit ausgesagt wird, ist klar. Jene Legende, welche ein Zusammentreten der zwölf Apostel behufs gemeinsamer Abfassung des Taufbekenntnisses und ein Entstehen des letzteren aus der Reihe nach gesprochnen Beiträgen (collationes) der Zwölfe berichtet, soll schon dem 2. Jahrhundert entstammen, soll jedenfalls uralt sein. Die römische Christengemeinde, als sie ihr Symbolum in der ursprünglichen kürzeren Form für Tauf- und sonstige Bekenntnis-Akte feststellte, soll dies unter absichtlicher Anpassung seines Inhalts an die Zwölfzahl der Apostel gethan haben! Jene „Legendenformel", die man bei Pseudo-Augustin

[3]) Er ist nicht nur erst mittelalterlich, sondern spät-mittelalterlich. Selbst Kardinal Julian, bei den Verhandlungen des ferrares. Unionskonzils über das Apostolikum (vgl. unten N. 89), bedient sich des Namens noch nicht, obschon er die bekannte Anspielung Leos d. Gr. auf die Urheberschaft der zwölf Apostel in der Ep. ad Pulcheriam Aug. (s. u.) kennt u. citiert. Erst seit dem 16. Jahrhundert erscheint der Name als der in katholischen Kreisen vorherrschend gebräuchliche. So redet Kaiser Karl V. (laut Mitteilung Agricolas, s. Kawerau, Joh. Agric., S. 100; vgl. Harnack, DG. III, 571 f.) von den „12 Artikeln unseres christl. Glaubens" ꝛc. Vgl. den Cat. Rom., die Katechismen des Canisius, Bellarmin ꝛc.

Sermo 240 u. 241) angewandt auf den heutigen erweiterten Symboltext liest (Hahn, 2. A., S. 47 f.), soll in ihrem Grundgedanken schon beim Entstehen des kürzeren Symbolums eine Rolle gespielt haben. Und nicht erst der Verfasser der Explanatio Symboli ad initiandos (Ambrosius?), nicht erst Rufin oder Leo d. Große (Ep. 31 ad Pulcheriam vgl. unten), sondern schon der hart an die Apostelzeiten selbst angrenzende Anonymus, von dem die ältere Symbolform herrührt, soll zugleich mit derselben auch ihre dodekadische Einteilung geschaffen haben!

Glaube, wer's kann! Uns will diese Degradierung des altrömischen Taufsymbols zu einem obscuren Pseudepigraphon im eigentlichen Sinne des Worts — denn dazu sinkt das Bekenntnis infolge der Annahme seines Komponiertseins gemäß der apostolischen Zwölfzahl thatsächlich herab — wenig behagen. Und nicht dogmatische sondern historische Gründe sind es, die uns unsren Protest abnötigen.

Spielereien, wie die in der Verteilung des Symboltexts auf zwölf Jünger sich vollziehende, kommen in der kirchlichen Litteratur zwar vom 3. oder 4. Jahrhundert an in Aufnahme, aber den beiden ersten sind sie noch fremd. Den Namen „Symbolum der Apostel" mag das Taufbekenntnis immerhin hier und da in so früher Zeit schon geführt haben. Aber dies gewiß nur in jenem idealen Sinne, wie ihn Irenäus an wohlbekannter Stelle (III, 3,2) andeutet, wenn er von ea quae est ab apostolis traditio redet und die römische Kirche wegen ihrer treuen Bewahrung solcher „Überlieferung von den Aposteln her" rühmt. Mit der Verwertung des Apostelnamens zur Bezeichnung und Auszeichnung solcher Schriften wie die Didache, die Apostolischen Konstitutionen, die Ap. Kanones verhält es sich ähnlich. Erst spätere, ganz in Unkritik versunkene Jahrhunderte haben den Idealwert des Namens „Apostel" in den Überschriften dieser Werke mißkannt und sind auf Erweisung eines direkt apostolischen Ursprungs derselben ausgegangen. Auf besonders plumpe, mechanisch äußerliche Weise hat der Kompilator der in Ägypten entstandenen „Apostolischen

Kirchenordnung" einen derartigen Versuch in Bezug auf die „Zwei Wege", den 1. Hauptteil der Didache, durchzuführen versucht; die Namenreihe der 12 Apostel, unter welche derselbe dieses Schriftstück verteilt (Johannes, Matthäus, Petrus, Andreas, Philippus, Simon, Jakobus, Nathanael, Thomas, Kephas [!], Bartholomäus [!], Judas Jakobi), weicht obendrein auf mehreren Punkten seltsam von den Apostelkatalogen der kanonischen hl. Schriften N. Ts. ab.[4]) Zur abenteuerlichen Phantastik dieser Legendenbildung ägyptischen Ursprungs aus dem 4. oder 5. Jahrhundert bildet ja die (möglicherweise gleichaltrige oder vielleicht noch etwas ältere) Sage über die Abfassung des Taufsymbols durch die Apostel, wie die drei oben genannten Lateiner Ambrosius (oder Pseudo-Ambrosius), Rufin und Leo d. Gr. sie bieten, einen vergleichsweise günstigen Gegensatz. Immerhin involviert auch sie so manches Seltsame und historisch Unvollziehbare, daß ihr Herrühren aus einer späteren Zeit als der nächsten nachapostolischen notwendig angenommen werden muß.

Sachlich scheint es im Allgemeinen die nämliche Überlieferung zu sein, welche Papst Leo um 450, Rufin um 400 und und (Ps.?)Ambrosius um 380 (?) in Betreff der dodekadischen Komposition des Symbols durch die Apostel darbieten. In aller Kürze, aber doch deutlich genug redet Leo von einem „durch die zwölf Apostel in ebensovielen Sätzen zum Ausdruck gebrachten kurzen und klaren Bekenntnis des katholischen Glaubens", (catholici symboli brevis et perfecta confessio, quae duodecim apostolorum totidem signata est sententiis, Ep. 31 ad Pulcheriam). Etwas eingehender schildert Rufin den Hergang der Sache: die zur Predigt des Evangeliums unter allen Völkern des Erdkreises ausziehenden Apostel verfassen vorher in gemeinsamer Versammlung unter Einwirkung des hl. Geistes jene kurze sinnbildlich bedeutsame Glaubensregel, die sie verkünden wollen, mittels

4) Vgl. Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel ꝛc., Texte u. Unters. II, Proleg. S. 216 ff., 225 ff.

einzeln von Jedem beigesteuerter Sätze (conferendo in unum quod sentiebat unusquisque) und nennen sie demgemäß Symbolum = collatio.[5]) Mit spezieller Hervorhebung der zwölf Sätze (sententiae) endlich beschreibt der Verfasser der Explanatio symboli den angeblichen Sachverhalt. „Wie es zwölf Apostel sind, so sind zwölf Sätze" (in dem Symbolum). Die erste, vier Sätze in sich begreifende Reihe reiche bis zu „gelitten unter Pontius Pilatus und begraben"; die zweite, abermals vier Sätze umfassende Reihe erstrecke sich bis zum Schluß des 2. Artikels: „von dannen er wiederkommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten"; die dritte Satzreihe entspreche den vier Gliedern des 3. Artikels.[6])

Bleiben wir bei dieser Einteilung der Mailänder Explanatio in etwas näherer Betrachtung stehen. Die drei Quaternionen von Sätzchen, welche sie in dem Symboltext findet, erinnern an die ähnliche Gruppierung in den Apostelkatalogen der Evangelien, wo ebenfalls drei viergliedrige Gruppen (die erste unabänderlich mit Petrus anhebend, die zweite mit Philippus und Bartholomäus, die dritte mit Jakobus Alphäi und Thaddäus) unterschieden werden. Es würde immerhin bedeutsam sein, wenn für diese Quaternionen-Einteilung des Symbols ein besonderes Ansehen und ein höheres Alter nachgewiesen werden könnte. Von den beiden vorgenannten Zeugen für die dodekadische Gliederung hat möglicherweise Leo dieselbe gleichfalls befolgt; wenigstens schließen die kurzen Worte, womit sein Brief der Sache gedenkt, die Annahme einer Dreimalvierteilung nicht ohne weiteres aus.

[5]) Rufin, Exp. symb. apost., Praefat. (Migne, Patr. lat. XXI. p. 357).

[6]) Explan. symb. ad initiandos (b. Caspari, Quellen ꝛc. II, S. 57): Ergo quemadmodum duodecim apostoli, et duodecim sententiae . . . . (dann, nach Aufzählung der Worte von Credo in Deum patrem etc. bis zu passus et sepultus): Ecce quattuor istae sententiae . . . . . (dann, hinter iudicare vivos et mortuos): Ecce aliae quattuor sententiae, h. e. octo sententiae. Endlich (hinter carnis resurrectionem): Ecce secundum duodecim apostolos et duodecim sententiae comprehensae sunt.

Anders freilich Rufinus. Wie seine Praefatio von den drei viergliedrigen Sentenzengruppen nichts meldet, so läßt auch seine Expositio nirgends eine Befolgung dieses Schema oder auch nur eine Annäherung an dasselbe hervortreten. Die Aussagen des Symboltexts gruppiert er bei seiner Auslegung derartig, daß er sie nicht etwa unter zwölf, sondern nur unter acht Abschnitte verteilt. Im ersten Abschnitt behandelt er den 1. Artikel: Credo in Deum Patrem Omnipotentem; im zweiten das Erstlingsglied des 2. Artikels Et in Christum Jesum unicum Filium eius Dominum nostrum; im dritten die Worte qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine; im vierten (wo er den dem altrömischen Symbol fehlenden aquilejensischen Zusatz über die Hadesfahrt des Herrn bietet) die Worte crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus, *descendit in inferna*; im fünften das tertia die resurrexit a mortuis; im sechsten den Rest der Worte des 2. Artikels: ascendit in coelos, sedet ad dexteram Patris, inde venturus est judicare vivos et mortuos; im siebenten das Eingangsglied des 3. Artikels: Et in Spiritum Sanctum; im achten endlich den Rest dieses Artikels: sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, *hujus* (aquil. Zusatz) carnis resurrectionem. Weder beim Schluß des zweiten noch beim Schluß des dritten Artikels fällt es ihm ein, die vollzogene Zusammenfassung dreier Sätzchen zu Einem etwa nachträglich zu korrigieren. Er bespricht zwar die jeweilig zusammengefaßten Materien (zuerst: Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten d. V.., Wiederkehr zum Gericht; nachher: Kirche, Sündenvergebung, Fleischesauferstehung) nicht konfus durcheinander sondern geordnet nacheinander, aber von einer Erhebung je der beiden letzten Glieder dieser Ternare zu selbständigen Artikeln des Ganzen ist keine Rede. Wo bleibt da die Zwölfzahl? Rufin hat dieselbe bei seiner Spezialeinteilung des Symbols offenbar gar nicht bemerklich machen wollen. Er kündigt allerdings in der Praefatio, dadurch daß er das Bekenntnis als durch collatio der Apostel entstanden beschreibt, eine Zwölfgliedrigkeit desselben im allgemeinen an, aber es kommt ihm

nicht in den Sinn, diese Zwölfgliedrigkeit speziell nachweisen zu wollen. Weder zur Drei-Quarternionen-Einteilung der Explanatio noch zu sonstwelchem Versuche, die Zwölfteilung im Einzelnen durchzuführen, bekennt er sich.[7])

Diese Nichtzustimmung des Presbyters von Aquileja zur dodekadischen Gliederung läßt dieselbe, so wie sie in der ‚Explanatio' durchgeführt ist, und damit diese ‚Explanatio' selbst, doch in einigermaßen bedenklichem Lichte erscheinen. Ist diese Symbolauslegung für Taufkandidaten — die in den älteren Ausgaben des Ambrosius fehlt und erst 1833 durch Angelo Mai aus einer bobiensischen (jetzt vatikanischen) Handschrift als ein ambrosianisches Werk veröffentlicht ist, worauf dann Caspari („Quellen" ꝛc. II, 1869) die Richtigkeit ihrer Überschrift: B. Ambrosii ep. Mediolanensis explanatio etc. angelegentlichst zu erweisen versucht hat — ist sie wirklich eine Arbeit des großen Mailänder Bischofs? Daß sie nicht unmittelbar dessen Feder entflossen ist, nimmt Caspari selbst an; er sucht sie als die mangelhafte und z. Tl. auch lückenhafte Nachschrift eines von Ambrosius gehaltenen Vortrags zu erweisen. Nur unter der Bedingung, daß man an dieser Annahme festhält, läßt der ambrosianische Ursprung sich behaupten. Zur allseitigen Hebung der entgegenstehenden Bedenken reicht aber selbst diese Annahme kaum hin. Wie denn trotz Casparis scharfsinniger und gelehrter Argumentation die ambrosianische Verfasserschaft bis auf den heutigen Tag vielfach bezweifelt und auch von Kattenbusch selbst als etwas Unsicheres behandelt wird.[8]) Aber gesetzt auch, das Herrühren dieser ‚Explanatio' von Ambrosius stünde fest, so erwächst darum dem Fünd-

[7]) **Wir können das von Kattenbusch (Progr., S. 10, N. 2) für** die Annahme, daß Rufin 12 Glieder unterschieden habe, Vorgebrachte als stichhaltig nicht anerkennen. Die Zusammenfassung der drei Stücke: s. eccl., remiss. peccat., huius carn. resurr. zu Einem Ganzen geschieht so deutlich **als nur möglich.**

[8]) **Progr., S. 11. Etwas zuversichtlicher Zahn, D. ap. Symb.,** S. 10; vgl. S. 55 („eine Rede wahrscheinlich des Ambrosius"); S. 83.

lein von der Zwölfgliedrigkeit des Symbols doch nur ein mäßiges Ansehen aus derselben. Was auch in ihr, ähnlich wie bei Rufin, hauptsächlich betont wird, ist das Zusammenwirken aller zwölf Apostel zur Herstellung des Symbolums als einer kurzen Glaubensformel (eines ‚breviarium fidei'). Was dagegen deutlich als ein nur nebensächliches Moment behandelt wird, ist der Versuch eines Nachweises von zwölf der Apostelschar entsprechenden Gliedern im Einzelnen. Diese Spezialeinteilung des Symboltexts fehlt auch hier, ebenso wie bei Rufin, der den Kern und den Hauptzweck des Ganzen bildenden Exegese ganz und gar. Ja so weit bleibt der Ausleger von einem die (angeblichen) zwölf Glieder des Texts einzeln nacheinander durchgehenden Verfahren entfernt, daß er sich sogar Umstellungen der im Symbol ihm vorliegenden Satzreihen gestattet und z. B. das „natus de Spiritu S. ex Maria virgine" schon beim 1. Artikel behandelt. Seine Quaternionen-Einteilung bringt er erst nach beendigter Exegese, im Schlußteil vor. Sie erscheint mit dem Ganzen seiner Ausführungen so wenig organisch verwachsen, daß man fast auf den Gedanken ihrer Nichturspünglichkeit im Texte kommen könnte. Einem solchen Versuche sie als Glossem zu behandeln würde freilich das Zeugnis der Handschriften entgegenstehen. Aber auch beim Festhalten an der Ächtheit erwehrt man sich schwer des Eindrucks, daß dieser Versuch die Zwölfzahl der Sätze (quemadmodum duodecim apostoli, et duodecim sententiae) im Einzelnen nachzuweisen nicht viel mehr bedeute als eine verzierende Zugabe zu den vorhergegangenen Ausführungen. Es ist ein gegen Ende des Vortrags dem Redner gekommener Einfall, der unbeschadet der Wirkung des Ganzen auch fortbleiben gekonnt hätte. Ist wirklich Ambrosius der Urheber dieses Einfalls gewesen, so hat er eine besondere Bedeutung für denselben schwerlich beansprucht. Und hat Rufin die ‚Explanatio' als ein Werk des

Dagegen ganz skeptisch Feßler, Institutt. patrol., neu bearb. von Jungmann, t. I, p. 696: Explanatio Symboli ad init. etc. . . . nec stylo nec argumento huic tanto doctori (sc. Ambrosio) satis convenire videtur.

Ambrosius gekannt und benutzt (wie dies chronologisch ja wohl angenommen werden kann und auch mehrfach angenommen wird [9]), so ist jedenfalls so viel klar, daß nicht dieser künstelnde Versuch, die dodekadische Gliederung auch äußerlich herauszustellen, von ihm nachgeahmt worden, sondern daß er bei dem allgemeineren Grundgedanken der collatio stehen geblieben ist.

Für das Unternehmen, der Zwölfteilungsidee ein sonderlich hohes Alter und ein, wenn nicht unmittelbar apostolisches, doch ans Apostolische grenzendes Ansehen zuzuweisen, weckt das Ergebnis dieser Prüfung dreier Zeugen aus der ungefähren Umgebung des Jahrs 400 kein sehr günstiges Vorurteil. Wo immer man von Rufin und Ambrosius an rückwärts bei den mit dem Symbolum sich beschäftigenden Kirchenvätern anfragt oder ältere Textgestalten desselben untersucht: klare Zeugnisse für eine dodekadische Gliederung sind nicht zu gewinnen. Der Marcellustext (aus dem 4. oder 5. Jahrzehnt des 4. Jhdts.) ist notorisch kein zwölfgliedriger; daß das abschließende καὶ ζωὴν αἰώνιον, wodurch die Zahl seiner Glieder auf mindestens dreizehn steigt, ihm ursprünglich gefehlt habe, ist doch nur Hypothese. Aber auch in die dieses Schlußgliedes entbehrenden älteren Recensionen des Symbolum minus wird die Zwölfzahl der Glieder doch nur hineingelesen. Im griechischen Text des Psalterium Aethelstani kann man zwölf Glieder wahrnehmen, man kann ihrer aber auch weniger darin finden, sofern man (wie Rufin, s. oben) von den sehr kurzen Schlußgliedchen des 3. Artikels mehrere in Eins zusammenzieht oder mit den Schlußformeln des 2. Artikels ähnlich verfährt. Es ist jedenfalls sehr kühn, von einem „eigentümlich rhetorischen Gepräge" oder „einem gewissen Rhythmus" dieses Symbolterts zu reden, ihm eine „unverkennbar die Gliederung in zwölf Artikel verratende Kunstform zuzuschreiben u. s. f.[10]) War in der That die Zwölfgliedrigkeit des urkirchlichen Taufsymbols eine so ausgeprägte und stark hervortretende: warum wird sie in den

[9]) Zahn, a. a. O., S. 10, N. 1.
[10]) Kattenbusch, Progr., S. 22.

Schriften der mit ihm sich beschäftigenden Männer der Kirche so wenig erwähnt, oder vielmehr während zweier ganzer Jahrhunderte von der Apostelzeit an überhaupt noch nicht erwähnt? Novatian hat uns eine ausführliche und geistgesalbte apologetisch-polemische Betrachtung über die drei Glaubensartikel auf Grund des altrömischen Symbolums oder der regula veritatis, wie er es mit feierlichem Nachdruck nennt, hinterlassen — ohne irgendwo einer Zwölfzahl der Sätze desselben zu gedenken. Cyprian, Tertullian, Irenäus — sie alle hätten in ihren das Taufsymbol oder (was dasselbe) die Glaubensregel betreffenden Aussagen, deren sie eine beträchtliche Zahl hinterlassen haben, reichlichen Anlaß zur Erwähnung jener Zwölfteiligkeit der heiligen Bekenntnisformel gehabt — es fehlt auch bei ihnen jede Spur eines Hinweises darauf. Die Sache ist vor der vielleicht Ambrosianischen Explanatio und vor der Rufinschen Expositio einfach unbekannt. Weder im Morgen- noch im Abendlande weiß man von ihr.

Was dagegen aufs Beste bekannt ist und worin orientalische wie abendländische Vertreter der kirchlichen Lehrüberlieferung von den frühesten nachapostol. Zeiten an vollreichlich übereinstimmen, das ist die dreiheitliche Gliederung der Glaubensregel gemäß dem ihr überall, im Morgen- wie im Abendland, zu Grunde liegenden Taufbefehle Christi Matth. 28,19. Die Urgestalt des Symbolums, soweit sie sich nur zurückverfolgen läßt, ist eine trinitarische. Nicht dodekadisch, sondern triadisch ist das Bekenntnis christlicher Täuflinge von jeher gegliedert gewesen. Die dodekadische Einkleidung bei den oben besprochenen Schriftstellern des 4. und 5. Jahrhunderts ist spätere künstelnde Zuthat.

Wie könnte es auch anders sein? Gehen wir zurück auf die neutestamentlichen Grundlagen der urchristlichen Geschichte: die Antwort, die wir aus ihnen auf unsre Frage nach der Urform der kirchlichen Glaubensregel erhalten, lautet unbedingt und aufs Bestimmteste: triadisch! Die Sage von einer Zwölfgliedrigkeit der Glaubensregel, festgesetzt durch die Apostel sei es vor sei es

nach der Katastrophe des Jahrs 70, entbehrt jeglichen Anhaltspunkts nicht nur im kanonischen N. T., sondern auch in der frühesten nachapostolischen Litteratur. Sie ist ein apokryphes Gebilde späten Ursprungs und geringen Werts, beinahe noch geringwertiger als die auf die angebliche Einsetzung des Episkopats durch testamentarische Verfügung der Apostel bald nach Jerusalems Zerstörung lautende Angabe bei Eusebius (KG. III,11). Richard Rothes auf diese Stelle und auf Clem. 1. Kor. 44 sich stützende Theorie vom Ursprung des Bischofsamts in der Kirche („die Anfänge der chr. Kirche" 2c. 1837) besitzt der geschichtlichen Anhaltspunkte fast mehr und bessere, als die Annahme eines Komponiertseins des angeblich zwölfteiligen Taufsymbols, sei es durch die Apostel selbst noch im 1. Jhdt., sei es durch nachapostolische Christen Roms ein bis zwei Menschenalter später. Was Kattenbusch im Sinne der letzteren Annahme aufgestellt hat, ist keine wirkliche Verbesserung, keine kritische Richtigstellung jener älteren apokryphen Nachricht, sondern es schwebt ganz ebenso haltlos in der Luft wie sie. Den frühesten Bildungsprozeß einer Glaubensregel statt im Orient in Rom sich vollziehen zu lassen, erscheint angesichts dem, was wir über die Glaubensregeln bei Ignatius u. a. griechischen Vätern des 2. Jhdts. sowie über das Taufsymbol Justins wissen, als geschichtswidrige Willkür. Und für die Behauptung, daß jener Prozeß sich unter Anwendung eines dodekadischen, der Zwölfzahl der Apostel nachgebildeten Schema vollzogen habe, fehlt vollends jegliche Gewähr. Statt bestimmter historischer Zeugnisse können nur Hypothesen als Stützen hiefür beigebracht werden.

Das altrömische Symbol soll „nicht auf dem Schema der drei Namen der Taufformel Matth. 28,19 ruhen" (vgl. oben S. 5)! Ja mehr noch: in Rom soll das Matthäusevangelium um die Zeit der Entstehung jenes Symbols wahrscheinlich „noch unbekannt" gewesen, und nach Röm. 6,3 soll anzunehmen sein, daß „in Rom ursprünglich nur auf Christus Jesus getauft worden!"[11]). Zur

[11]) Kattenbusch, Z. Würd., S. 26.

Führung des vollständigen Gegenbeweises gegen diesen Komplex von kühnen Behauptungen müßten Data einerseits aus der Kanongeschichte, andererseits aus der ältesten kirchlichen Kultusgeschichte in so beträchtlicher Fülle hier erörtert werden, daß wir unser eigentliches Thema ganz aus dem Auge verlieren würden. Daher hier nur einiges vom Hauptsächlichsten.

Es fehlt doch viel davon, daß man das Verhalten der ältesten römischen Christengemeinde in Bezug auf Taufe und Taufvorbereitung als ein so sehr unevangelisches, formloses und der gesamten christlichen Überlieferung widerstreitendes zu denken genötigt wäre! Wie man auch nach Entdeckung der „Apostellehre" (wo in K. 7 das Taufen auf die heiligen drei Namen aufs Bestimmteste angeordnet wird) und nach Th. Zahn's Herausschälung von Tatian's Diatessaron aus dem Ephräm'schen Evangelienkommentar (vgl. darüber unten) auf den alten Strauß-De-Wette'schen und Scholten'schen Versuch, eine Vorherrschaft oder gar eine Alleinigkeit des Taufens bloß auf den Jesusnamen als urchristlichen Brauch anzunehmen, zurückkommen kann, ist uns rein unverständlich. In keiner einzigen der Stellen, die man für den genannten Brauch angeführt hat, weder in Röm. 6,3 noch in App. 2,38; 10,48 ꝛc. wird über die beim Taufvollzug angewendete Formel irgendetwas ausgesagt. Was aber Stellen wie Apg. 8,16 und 19,5 betrifft, so zeugen dieselben nicht gegen sondern für unsere Annahme. Denn sie berichten über eilfertig und auf nicht solenne Weise ausgeführte Taufakte (Vorspiele späterer Häretikertaufen), die denn auch nicht ungerügt blieben und durch apostolisches Eingreifen richtig gestellt wurden. Sollte die römische Kirche hier eine Sonderpraxis gegenüber der Tauffitte der ganzen übrigen Christenheit apostolischer und nachapostolischer Zeit befolgt haben? Sollte Tertullian, wenn er, der selbst s. Zt. in Rom getauft worden, das ter mergitari, das ter tingui aufs Bestimmteste als die altübliche und allgemein feststehende Form des kirchlichen Taufvollzugs bezeugt,[12]) sich darin getäuscht haben? sollte ihm die einige

[12]) Tert. de cor. mil. 3; adv. Prax. 26; vgl. De bapt. 13. Anderes

Jahrzehnte vor seiner Taufe geschehene Verdrängung eines älteren, formloseren Taufrituals durch das auf Matth. 28,19 sich gründende unbekannt geblieben sein? Die Annahme, daß einer Gemeinde von solcher Größe und zentralen Bedeutung wie die römische, das Matthäusevangelium mit seinem abschließenden Taufbefehl bis in die ersten Jahrzehnte des 2. Jhdts. hinan unbekannt geblieben sei, ist schwer genug begründbar. Klemens Romanus zeigt Spuren von Bekanntschaft mit allen vier Evangelien und zwar besonders mit dem Matthäusevangelium; er scheint die Bergpredigt, die große Rede wider die Pharisäer und den Eingang der Leidensgeschichte (Mtth. 26,4; vgl. 1. Kor. 46,1) im Matthäustext gekannt zu haben. Ein direkter und zwingender Beweis hiefür läßt sich, da seine Bezugnahmen auf das neutestamentliche Schrifttum — ähnlich wie auch die des etwas jüngeren Hermas — fast durchweg einen etwas unbestimmten Charakter tragen und statt eigentlicher Citate vielfach nur Anklänge sind, allerdings nicht erbringen. Aber es erscheint doch überhaupt kaum denkbar, daß eine Schrift wie das erste Evangelium, deren Grundlagen nach dem Zugeständnis auch der modernen kritischen Theologie aus der Zeit vor dem J. 70 herrühren und die zu Justins des Märtyrers Zeit schon längst ihre feste Stelle an der Spitze der „Erinnerungen der Apostel" erhalten hatte, der Kenntnis und dem Gebrauche der römischen Gemeinde bis tief ins 2. Jahrhundert hinein entzogen gewesen sein sollte. Hatte und gebrauchte man aber dort das Evangelium seit dem ausgehenden 1. Jahrhundert, so hatte man auch den Schluß desselben mit dem Taufbefehl Christi. Nur durch willkürlichen Machtspruch könnte derselbe dem Matthäustexte damaliger Zeit aberkannt werden. Daß das Gebot des HErrn, auszugehen und alle Heiden zu lehren und zu taufen, römischen Christen der ersten Jahrzehnte des 2. Jahrhunderts sehr wohl bekannt war, lehrt ohnehin eine hin

hieher Gehörige (aus Justin, Cyprian ꝛc. s. zusammengestellt bei) Harnack L. der zwölf App. (s. N. 4), S. 22—24.

reichend deutliche Anspielung auf die Stelle bei Hermas in Sim. IX (17,4).[13])

Aber gesetzt auch, ein des Matthäus entbehrender Schriftkanon und zugleich damit ein Taufen nach nicht-trinitarischem Ritual, bestehend im bloßen Untertauchen auf den Jesusnamen, sei das ursprünglich in der röm. Kirche Übliche gewesen: würde damit das plötzliche Übergehen dieser Kirche zum Gebrauch einer dodekadischen Glaubensregel im Trajanischen Zeitalter begreiflicher gemacht? Der Sprung von einer ganz formlosen Praxis und höchst unbestimmten Lehrweise zur Anwendung einer so künstlich formulierten, die Zwölfzahl der Jünger des HErrn durch eine Zwölfzahl kurzer Sentenzen nachbildenden Lehrart wäre denn doch gar zu verwunderlich. Die Zählung von zwölf Artikeln ist unzweifelhaft ein Produkt späterer Reflexion. Die Urgestalt des Taufsymbols *kann*, für Rom ebensowohl wie für jede sonstige Kirche der christlichen Urzeit, *keine andre als eine triadische gewesen sein*. Wäre jene Verteilung von zwölf Sätzchen unter zwölf Apostel wirklich alt, so könnte sie doch nur auf Grund eines dreiheitlich trinitarisch gegliederten Texts sich vollzogen haben; erst drei den Personen der Trinität entsprechende *Teile*, dann zwölf *Teilchen* — nur dies könnte der Gang der Dinge gewesen sein. Und welche Schwierigkeiten setzt doch die beträchtliche Länge des mittleren Artikels einem solchen Parzellierungsverfahren entgegen! Man bedenke doch auch, welche Fülle von Zeugnissen für die einfache Zusammenstellung der drei heiligen Namen die neutestamentlichen Schriften, auch abgesehen vom matthäischen Taufbefehl darbieten! Das theologische Denken und Lehren der NTl. Schrift-

---

[13]) Herm. Vis. III, 13, 3: *καὶ ὅτι ἐπὶ συμφελίου εἶδες καθημένην* (sc. *τὴν ἐκκλησίαν*), *ἰσχυρὰ ἡ θέσις· ὅτι τέσσαρας πόδας ἔχει τὸ συμφέλιον καὶ ἰσχυρῶς ἕστηκεν, κτλ.* Mit den dem Sitz (*συμφέλιον* = subsellium) der Kirche zur festen Stütze gereichenden vier Füßen sind höchst wahrscheinlich die Evangelien, das *τετράμορφον εὐαγγέλιον* des Irenäus ꝛc. gemeint. S. Iren. III, 11, 8 u. vgl. E. Taylor, The witness of Hermas to the four Gospels, Cambridge 1892.

steller, wenn man es unbefangen und mit durch modern-kritische Vorurteile ungetrübten Blick aufzufassen versteht, erscheint in viel weiterem Umfange vom Trinitätsgedanken beherrscht und durchdrungen als dies gewöhnlich angenommen wird. Es kann nicht oft genug in Erinnerung gebracht werden, daß Matth. 28,19 und 2. Kor. 13,13 — das Taufmandat und der Kanzelgruß — durchaus nicht die einzigen „Trinitätsformeln" im N. T. sind, sondern daß deren eine weit größere Zahl sich findet, und zwar in Abschnitten von unzweifelhaftester Echtheit.

Das Lukasevangelium schließt ebensogut wie Matthäus mit einer Zusammennennung der drei göttlichen Heilsprinzipien Vater, Sohn und Geist (Luk. 24,49: „Siehe, ich will auf euch senden die Verheißung meines Vaters," ꝛc.). Keinem der drei großen Hauptapostel ist der Trinitätsgedanke fremd. Als in Ausübung ihrer heilsökonomischen Berufe zusammenwirkend werden Vater, Sohn und Geist dicht beieinander genannt: von Petrus zwei Male in seinen Reden in der Apostelgeschichte (2,33 u. 10,38) und zwei weitere Male in seinem Briefe (1. Pet. 1,3-11; 4,14); von Paulus nicht nur im Schlußsegen seines 2. Korintherbriefs, sondern noch dreimal in andren Lehrbriefen von höchster Bedeutung (Röm. 8,11; 1. Kor. 12,4—6; Eph. 4,4—6); von Johannes ebensowohl im Evangelium in den Paraklatverheißungen des Heilands an die Jünger (Joh. 14,16 f.; 14,26; 15,26; 16,14 f.), wie im Eingang der Apokalypse (1,4 f.). An der letzten dieser Stellen geschieht das Zusammennennen des Ewigen („der da ist und der da war und der da kommt"), des Geistes siebenfältiger Gnadenspendung (nach Jesaj. 11,2) und des treuen Zeugen und Priesterkönigs Jesus Christus auf besonders feierliche, pleropho[illegible]rische Weise. Die Stelle ist bibliztheologisch von nicht geringerem Belang als 2. Kor. 13 oder Matth. 28. Für das der Textkritik preiszugebende sog. comma Johanneum (1. Joh. 5,8) gewährt sie kraft der nachdrücklichen Klarheit und der majestätischen Bilderfülle ihres Ausdrucks einen vollwertigen Ersatz. — Fügt man zu diesen Zeugnissen der drei Hauptapostel die bekannten aus dem

Briefe an die Hebräer (6, 1—6; 10, 29 f.) und aus dem Schlusse des Judasbriefs noch hinzu (Jud. V. 20. 21), so dürfte der Meinung, als beruhe die triadische Gestalt des christlichen Gottesbegriffs erst auf nachneutestamentlicher, hellenisierender Zuthat, doch in genügendem Maße begegnet sein.

Und zwischen diesem Chor der neutestamentlichen Zeugen und der dichten Wolke der trinitarisch lehrenden, bekennenden und lobpreisenden Kirchenväter ist keine auch noch so kurze Zwischenzeit als Kluft befestigt, wo etwa nicht trinitarisch gelehrt oder bekannt worden wäre. Der jüngsten biblischen Schriftsteller Zeitgenosse ist Klemens von Rom. Mag sein Brief keine ganz unzweideutigen Spuren von Kenntnis unsres 1. Evangeliums darbieten, den 2. Korintherbrief Pauli muß er (laut seinem K. 30 u. 37) ebensogut wie den 1. gekannt haben. Und wenn er weder Matth. 28 noch 2. Kor. 13 citiert — nachgethan hat er's den beiden NTl. Zeugen: gegen das Ende seiner Epistel begegnet man wiederholt feierlichen Zusammenfassungen der heiligen Gottesnamen zu triadischen Formeln.[11]) Mit Ignaz von Antiochia verhält es sich ähnlich, nur daß bei ihm, dessen Christologie der paulinischen und johanneischen aufs Nächste verwandt erscheint, die Formulierungen einen noch bestimmt fixierten Charakter tragen. Über das bloß Ökonomische hinaus scheinen dieselben auf die Annahme einer ontologischen Trias hinzuweisen. Ganz besonders gilt dies von den beiden Trinitätsformeln seines Epheserbriefs: der in merkwürdig kühner Verbildlichung sich ergehenden in Kap. 9, sowie der an die Erwähnung von Christi jungfräulicher Geburt anknüpfenden in K. 18. Wozu als fernere bedeutsame Formeln die in K. 13 des Br. a. d. Magnesier hinzutreten.[15]) Die feierliche

[11]) Klem. 1 Cor 42, 3; 46, 6; 58, 2. Besonders bedeutsam die letztgenannte Stelle: *ζῇ γὰρ ὁ θεὸς καὶ ζῇ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἥ τε πίστις καὶ ἡ ἐλπὶς τῶν ἐκλεκτῶν, κτλ.*

[15]) Ign. Philad. Inscr.: *Ἰγνάτιος ὁ καὶ Θεοφόρος, ἐκκλησίᾳ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰ. Χριστοῦ . . . . . οὗς κατὰ τὸ ἴδιον θέλημα ἐστήριξεν ἐν βεβαιωσύνῃ τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ πνεύματι.* Eph. 9, 1: *ἡτοιμασμένοι*

Lobpreisung des Dreieinigen im Gebet des Märtyrerbischofs Polykarp ist nächstdem hier zu erwähnen; nicht minder die Zusammennennung von Christus und dem Geist des Vaters im Bericht der Märtyrergemeinden von Lyon und Vienne.[16]) Es folgen Justin und die griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts. Bei ihnen beginnt die göttliche Trias bereits zum festen Dogma zu werden. Wichtiger aber als ihre dogmatischen Aussagen darüber, die manches mystisch Unklare und allegorisch Spielende enthalten,[17]) sind ihre Zeugnisse für die liturgische Handhabung trinitarischer Formeln. „Justin berichtet nicht nur über den unter Nennung der drei Namen erfolgenden Taufakt der Christen; er meldet auch, wie dieselben bei jeder Mahlzeit „den Schöpfer des Alls durch seinen Sohn Jesus Christus und durch den heiligen Geist lob-

εἰς οἰκοδομὴν θεοῦ πατρός. ἀναφερόμενοι εἰς τὰ ὕψη διὰ τῆς μηχανῆς Ἰ. Χριστοῦ, ὃς ἐστιν σταυρός, σχοινίῳ χρώμενοι τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ. Eph. 18, 2: *Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαβίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου.* Magn. 13, 1: *ἵνα πάντα, ἃ ποιῆτε, κατευοδωθῇ σαρκὶ καὶ πνεύματι, πίστει καὶ ἀγάπῃ, ἐν υἱῷ καὶ πατρὶ καὶ ἐν πνεύματι, κτλ.* Ebend. 13, 2: *Ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις, ὡς ὁ Χριστὸς τῷ πατρὶ κατὰ σάρκα, καὶ οἱ ἀπόστολοι τῷ Χριστῷ καὶ τῷ πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι.*

[16]) Martyr. Polyc. 14, 3 (= Eus. h. e. IV. 15, 35): . . . *σε δοξάζω διὰ τοῦ αἰωνίου καὶ ἐπουρανίου ἀρχιερέως Ἰ. Χριστοῦ ἀγαπητοῦ σου παιδός, δι' οὗ σοι σὺν αὐτῷ καὶ πνεύματι ἁγίῳ δόξα καὶ νῦν καὶ εἰς τοὺς μέλλοντας αἰῶνας. Ἀμήν.* Ähnlich auch die Schlußdoxologie in demj. Martyrium c. 22. — Vgl. Ep. Lugd. et Vienn. ap. Eus. h. e. V, 1, 34: *Ἐκείνους μὲν γὰρ ἐπεκούφιζεν ἡ χαρὰ τῆς μαρτυρίας, καὶ ἡ ἐλπὶς τῶν ἐπηγγελμένων καὶ ἡ πρὸς τὸν Χριστὸν ἀγάπη, καὶ τὸ πνεῦμα τὸ πατρικόν.*

[17]) So bei Justin Apol. I, 60 und bei Athenag. Leg. c. 23 (p. 30 ed. Schwartz) das pseudoplatonische Citat: *Τὰ δὲ τρίτα περὶ τὸν τρίτον* (var: *π. τὰ τρίτα*). Desgleichen bei Theophil. Antioch. die spielende typ. Deutung der drei ersten Schöpfungstage der Genesis auf Vater, Sohn und Geist (ad Autol. II. 15: *αἱ τρεῖς ἡμέραι πρὸ τῶν φωστήρων γεγονυῖαι τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος*). Auch die unklare Verwechslung von Logos und hl. Geist bei dem Letztgenannten und bei mehreren andren (vgl. unten Abschn. 2, b).

preisen".[18]) Es hieße die Grenzen unsrer Aufgabe überschreiten und das Citatenmaterial auf ungehörige und müßige Weise vermehren, wollten wir hier auch noch Irenäische und Tertullianische Aussprüche in Erinnerung bringen. Die Plerophorie, womit diese bis ins 3. Jahrh. hineinragenden kirchlichen Zeugen vom trinitarischen Mysterium als vom unabänderlichen und unerschöpflich tiefen Inhalt der Glaubensregel der Christen handeln, gibt ein triadisch gegliedertes Taufbekenntnis als allgemeine Grundlage alles christlich-kirchlichen Bewußtseins ihrer Zeit aufs Deutlichste zu erkennen. Sie verrät dabei, wie schon oben bemerkt, keine, auch nicht die leiseste Spur von Bekanntschaft mit einer dodekadischen, der Apostelzahl nachgebildeten Anlage dieses Symbols.

Nur eines möglichen Einwurfs wegen muß hier noch auf einige Aussprüche dieser Väter sowie einiger ihrer Vorgänger eingegangen werden. Man könnte unsrer Behauptung einer uranfänglich triadischen Form des Taufbekenntnisses, oder was damit gleichbedeutend eines Zurückgehens desselben auf Matth. 28,19, entgegenhalten: es gebe ja neben den trinitarisch gestalteten Glaubensregeln in der ältesten christlichen Überlieferung auch dyadische (dichotomische) Formeln, worin als Grund und Inhalt des Christenglaubens lediglich Gott der Vater und der Sohn genannt seien. Bestreiten läßt diese Thatsache sich nicht. Bei einigen Schriftstellern des 2. und 3. Jahrh. erscheint die dyadische Weise, von Gottes neutestamentlicher Offenbarung zu reden, reichlicher vertreten als die auch den hl. Geist mit bekennende. In der jetzt zum großen Teil uns bekannten Apologie des Aristides von Athen fehlt jede eigentliche Trinitätsformel. Auch Justins Schüler Tatian scheint, soweit seine „Rede an die Griechen" in Betracht kommt, zu diesen eher unitarisch als trinitarisch sich ausdrückenden

[18]) Just. Apol. I, 67 (Taufe auf den Namen des V., des S. und des h. G.); vgl. I, 65: bei der Eucharistie sagt der Proestos *αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος ἁγίου*, und I, 67: bei jeder Mahlzeit *εὐλογοῦμεν τὸν ποιητὴν τῶν πάντων διὰ τοῦ υἱοῦ Ἰ. Χριστοῦ καὶ διὰ πνεύματος ἁγίου.*

vornicänischen Apologeten zu gehören. Desgleichen der Verfasser des Briefs an Diognet, sowie der überhaupt einer „höheren Christologie" entbehrende älteste Lateiner Minucius Felix. Vgl. überhaupt Lemme's oben (in N. 1) angeführte Abhandlung, S. 27 ff.

Aber verlieren dadurch die oben beigebrachten Zeugnisse in der That ihr Gewicht? Wie kann man verlangen, daß jeder kirchliche Schriftsteller oder überhaupt jeder Christ, um als rechtgläubig zu gelten, der dyadischen Aussagen über Gott und seine Offenbarung sich enthalte, wenn doch das N. T. selbst eben hierin urbildlich vorangeht! So gewiß als ein namhafter Teil der neutestamentlichen Briefe mit segnender Anrufung Gottes des Vaters und des Herrn Jesu Christi anhebt, als des HErrn hohenpriesterliches Gebet die Erkenntnis des alleinwahren Gottes und des von ihm gesandten Jesus Christus für den Inbegriff alles Heils und Lebens erklärt (Joh. 17,3; vgl. 5,19 ff.; 14,13.23), als Paulus in den Besitz des Einen Gottes und Vaters und des Einen Herrn Jesus Christus das Wesen des Christentums gegenüber dem heidnischen Götzenglauben setzt (1. Kor. 8,6), ebenso gewiß bleibt neben der triadischen auch die dyadische Weise von Gott zu reden für alle Zeiten der Christenheit in ihrem Recht. Erscheinungen in Schriften der nächsten nachapostolischen Zeit wie die eben berührten können daher nicht befremden. Der dogmatische Unitarismus triumphiert zu früh, wenn er aus diesen gemäß dem Schema in Joh. 17,3, oder in 1. Kor. 8,6 gebildeten dichotomischen Formeln der altchristlichen Literatur für seine Bestreitung des Trinitätsglaubens Kapital zu schlagen sucht. Es gilt überhaupt hier noch Mehreres zu erwägen. Zunächst dies, daß die betreffenden Schriftstücke oder Schriftfragmente oft zu kurz sind, um als ausreichende Zeugnisse für die Stellung ihrer Urheber zum trinitarischen Gottesbegriff gelten zu können. Ferner, daß einige Väter des 2. Jahrh. über die durch die Unsicherheit des jüdisch-hellenistischen Sprachgebrauchs in Bezug auf die Begriffe „Geist" und „Weisheit" oder „Wort Gottes" (vgl. bes. Weish.

Sal. 7 u. 9) herbeigeführte Schwierigkeit, den Unterschied zwischen dem Geist und dem Sohn Gottes richtig zu erfassen, nur in mangelhaftem Maße hinwegkamen — ein am stärksten bei Hermas und 2. Klemens a. d. Kor., z. Tl. auch noch bei Theophilus und Tatian hervortretendes Phänomen, worüber im nächsten Abschnitte näher zu handeln sein wird. Für Tatians Schweigen über die Trinität in seiner Oratio kommt übrigens auch der Umstand, daß er darin weniger positiv lehrt als wider hellenische Götterlehre und Unsitte eifert, als erklärendes Moment in Betracht. Tatian hat die christliche Trinität genau gekannt und in ihrer geschichtlichen Wurzel bezeugt. Sein Diatessaron schloß, wie man jetzt genau weiß, mit dem Taufbefehl des HErrn gemäß Matth. 28,19.[19]) — Zu beachten ist überhaupt, sowohl bei längeren Ausführungen von Apologeten, Polemikern oder Dogmatikern, wie wenn es sich um kurze „Glaubensregeln" handelt, welche als angebliche Zeugnisse für nicht-trinitarisches Bekenntnis dienen sollen, daß bei denselben das Fehlen einer Aussage über die dritte göttliche Person regelmäßig auf der Einwirkung besonderer Zeitumstände, oder auf dieser oder jener durch den Zusammenhang dargebotenen speziellen Absicht des Schriftstellers zu beruhen pflegt.

Hieher gehört das von den Presbytern Smyrnas gegen Noetos aufgestellte Bekenntnis zu dem „Einen Gott" und zu „Christus, der gelitten wie er gelitten, gestorben wie er gestorben, auferstanden ꝛc. ꝛc. (Hippol. contr. Noet. II, 6). Ein vollständiges Bekenntnis ihres Gottes- und Heilsglaubens abzulegen sahen diese smyrnensischen Ältesten sich nicht veranlaßt; zu einem Eingehen auf die Lehre vom hl. Geist bot die Irrlehre des Praxeas, die sie bestritten, ihnen kein Motiv dar. Für die manches nur andeutende Kürze, deren ihre Formel absichtlich sich bedient, sind die Ausdrücke: „der gelitten wie er gelitten" ꝛc. in hinreichendem

[19]) Siehe Zahns lat. Zusammenstellung des Diatessaronterts: Forschungen zur Gesch. des NTl. Kanons I (1881), S. 218 f. Vgl. Fuller, Tatianus, in Smith & Wace. Dictionary of Chr. Biogr. IV, p. 799.

Maße charakteristisch.[20]) Zu der Stelle Justin Dial. c. Tryph. 65 fehlt der Name des hl. Geistes neben dem des Vaters und des Sohnes wegen der Ablenkung, welche der Gedankengang des Autors durch das citierte Prophetenwort Jesaj. 42,5 erfuhr. Die Stelle Tert. De virg. vel. 1 gehört nur scheinbar zu den defekten, im dritten Artikel verstümmelten Glaubensregeln; denn alsbald nachdem einige Zusätze zu den Aussagen des 2. Artikels, welche der besondre Zweck seiner Schrift ihm abgenötigt, ihren Ausdruck gefunden haben, geht Tertullian dazu über, auch des göttlichen Paraklets, des vicarius Domini, als eines Hauptgegenstands des kirchlichen Glaubens zu gedenken.[21]) Zu De praescr. c. 36 ist infolge des Umstands, daß Tertullian gegenüber der spiritualistischen Auferstehungsleugnung der Gnostiker Stellung nehmen mußte, der dritte Artikel ein unvollständiger geblieben; die resurrectio carnis war dem Schriftsteller hier wichtiger als alles Übrige im 3. Artikel. Deshalb ging er nach Nennung des jungfräulich geborenen Sohnes sogleich zu ihr weiter.[22]) Von lehrreichem Belang ist auch die Glaubensregel bei Iren. III, 4,1 f. Hier fehlt der 3. Artikel teils wegen bereits erfolgter Nennung des Geistes vor Vater und Sohn, teils weil die Stelle — ähnlich wie Paulus in 1. Kor. 8,6 (s. ob.) — sich auf den Gegensatz des Christentums zur ärmeren und elementareren Religiosität der Heiden bezieht,

[20]) S. die Stelle aus Hippol. c. Noet. II. 6 bei Hahn, Biblioth. der Symbb.[2] ꝛc., S. 5.

[21]) Hahns Wiedergabe der St. De virg. vel. 1 (Biblioth. S. 2 f.) ist unvollständig. Sie bricht ab bei den Worten operante scil. et proficiente usque in finem gratia Dei. Es hätte hier aber notwendig noch der zweitnächste Satz sich anschließen müssen: Cum propterea *paracletum* miserit dominus, ut -- — paulatim dirigeretur et ordinaretur et ad perfectum perduceretur disciplina ab illo vicario domini, *Spiritu sancto*.

[22]) De praescr. 36: Unum Deum dominum novit (ecclesia), *creatorem universitatis*, et *unum Jesum* ex virgine Maria, *filium Dei creatoris*, et carnis resurrectionem; legem et prophetas cum evangelicis et propheticis scriptis miscet, inde potat fidem, eam aqua signat, Spiritu sancto vestit, eucharistia pascit, etc.

zu welcher die geistlichen Gnadenschätze unsres 3. Artikels überhaupt keine Beziehungen darbieten.[23])

Man beachte noch, daß keines dieser Beispiele von unvollständigen, d. h. im 3. Artikel defekten triadischen Aussagen eine Beziehung zum Taufbekenntnis oder überhaupt zur christlichen Taufe ꝛc. darbietet! Wo dagegen von der christlichen Kirche und vom Eintritt in dieselbe durch die hl. Taufe die Rede ist, da erscheinen die Glaubensregeln der Väter bezw. ihre Nennungen des Gottesnamens stets zur ganzen Fülle des Dreiklangs Vater, Sohn und Geist entwickelt. Für den Urzusammenhang des Taufbekenntnisses mit der evangelischen Grundstelle Matth. 28,19 ist das ein gewichtiger Beweis. Man darf nach dem Gesamtzeugnis, wie die Literatur der ältesten Glaubensregeln und Symbole es ablegt, mit aller Zuversicht behaupten: überall hat Matth. 28,19 die Grundlage für die mit der Taufe verbundene Lehrunterweisung und das aus derselben fließende Bekennen der Christen gebildet. Es ist nirgends, also auch nicht in Rom, vorgekommen, daß ein Taufsymbol aus einer andren Wurzel als aus jener einzig möglichen, erwachsen wäre.

---

[23]) S. die Stelle bei Hahn², S. 2 (in Stierens Irenäus-Ausg. I, 437 f.). — Eine hieher gehörige Parallele ist auch das von Bischof Alexander mitgeteilte alexandrinische Symbol (Hahn² S. 67 f.). Es führt mehrere der zum 2. Artikel gehörigen Formeln nicht sogleich hinter *καὶ εἰς ἕνα κύριον I. Χρ. τὸν υἱ. τ. θ. τ. μονογενῆ* auf, sondern läßt zunächst den 3. Artikel folgen, um dann erst die zu Art. 2 gehörigen christol. Aussagen nachzubringen. Nicht minder gehört hieher Leos d. Gr. Ep. ad Flavianum (Hahn² S. 17). Auf den 3. Artikel näher einzugehen lag für diese ausschließlich mit der christologischen Kontroverse sich beschäftigende Lehrschrift (die übrigens das ganze abendländische Taufsymbol als „lautersten Quell christlichen Glaubens" preist, vgl. unten bei N. 101) ein Anlaß nicht vor. Sie begnügt sich demnach mit dem Hinweise auf den hl. Geist, der schon in dem natus de Sp. S. et Maria virgine des 2. Artikels gegeben war. Sie sagt von diesem „Glauben an Gott den allm. Vater und an J. Chr. seinen einigen Sohn unſ. Herrn, der vom hl. Geist und der J. Maria geboren ist": quibus tribus sententiis omnium fere haereticorum machinae destruuntur.

Es bleibt dabei: eine geschichtlich begreifliche Erscheinung ist das der 1. Hälfte des zweiten Jahrhunderts (oder möglicherweise schon dem Ausgang des ersten) entstammende „altrömische" Symbolum nur dann, wenn seine triadische Gestalt als eine ursprüngliche, aus dem Taufbefehl Christi geflossene, anerkannt wird. Von seinen „zwölf Gliedern" wissen die älteren Zeugnisse nichts. Man lasse dieses Produkt spielender Reflexion und dichtender Legende dem Zeitalter, in welches es paßt und welchem die historisch sicheren Zeugnisse es zuweisen: der nachnicänischen Periode.[24])

2. Der heilige Geist im Symbolum.

Das Schwierige der den h. Geist betreffenden Aussagen des Apostolikums, aber auch ihr Tiefbedeutsames und ihr mächtig Anziehendes liegt darin, daß der Geist zwei Male genannt wird: zuerst eingangs der christologischen Aussagen von Art. 2, dann wieder an der Spitze von Art. 3. Es entsteht die Frage: Wie verhält sich das die Geburt des HErrn ins Fleisch bewirkende πνεῦμα ἅγιον zu dem vor der Kirche, der Sündenvergebung und der Fleischesauferstehung genannten? Sind beide, wie die gleiche Bezeichnung es anzunehmen nahelegt, schlechthin identisch, oder hat man sie irgendwie zu unterscheiden? Ist es ein andrer hl. Geist, von dem der Heiland als heiliges Kindlein (ἅγιον) und Gottessohn (Matth. 1, 20) ins Erdendasein gezeugt worden, und ein an-

[24]) Auch Harnack (Rec. von Kattenbusch Progr., Theol. Lit.Ztg. 1892, S. 595) hebt hervor: gegen die ursprüngl. Zwölfgliedrigkeit des altröm. Symbols spreche „die unverwischbare Dreigliederung". Jene dodekad. Einteilung sei „offenbar erst ein Fündlein des 3. oder 4. Jahrhunderts" und setze bereits die Annahme eines Ursprungs des Symbols durch eine collatio apostolorum voraus. – Vgl. auch Lemme a. a. O., S. 17 ff. Von dem was in dieser Abhandlung über das öftere Verwendetwerden „dichotomischer" (oder lediglich christologischer) Formeln anstatt trichotomischer ausgeführt wird, vermögen wir, wie aus dem bisher Dargelegten erhellt, uns nicht alles anzueignen, sind aber mit der Grundauffassung des Verf. selbstverständlich einverstanden.

derer, den er nach seiner Erhöhung zur Rechten Gottes auf seine Kirche herabgesendet hat?

In dem Problem wiederholt sich, in den knappen Rahmen des Symbols zusammengedrängt, was die Urkunden des Neuen Testaments selbst uns vorführen. Die „kleine Bibel" (Brenz), das verbum breviatum (Rufin; Cassian), würde die doppelte und scheinbar disparate Nennung des Geistes nicht haben, wenn nicht das gleiche Rätsel durch die hl. Schrift uns aufgegeben würde. Oder ists kein Rätsel? — Bei unbefangener, den heilsgeschichtlichen Zusammenhang gehörig erwägender Erhebung der betreffenden Aussagen schwindet der Schein des Dunkeln und Widerspruchsvollen doch bald dahin. Prüfen wir, um zur richtigen Einsicht in den Sachverhalt zu gelangen, zuerst die geburtsgeschichtlichen, dann die verklärungsgeschichtlichen Berichte des Näheren. Daß es ein und derselbe heilige Gottesgeist ist, von dem jene wie diese zeugen und den wir demgemäß zu zweien Malen im Taufcredo bekennen, wird sich uns dann alsbald ergeben.

a. **„Empfangen vom heiligen Geist"** (Matth. 1, 18—20; Luk. 1, 35).

Die biblischen Grundstellen für das *γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου* des altrömischen Symbols (= neuröm. qui conceptus est de Spiritu S., natus ex Maria virgine) sind die Engelverheißungen in der Geburtsgeschichte Christi nach dem 1. und dem 3. Evangelium. Die kürzere an Joseph bei Matth. 1, 20 erklärt in Bezug auf die Leibesfrucht (ebend. v. 18) der hl. Jungfrau: „denn das in ihr geboren ist, das ist vom heiligen Geist"; die ausführlichere an Maria selbst, Luk. 1, 35, verkündet derselben: „Der heilige Geist wird über dich kommen und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten; darum auch das Heilige, das von dir geboren wird, wird Gottes Sohn genannt werden." Dort ist es das Produkt, hier der Prozeß des Empfangenwerdens vom hl. Geiste, worüber Aufschluß erteilt wird. Da die erstere, kürzere Aussage am Schlusse der zweiten fast wörtlich wiederkehrt, bedarf nur die letztere einer eingehenderen Er-

örterung. Ohne Zweifel bewegt des Engels Rede, deren Anklingen an Weissagungen wie Jes. 11, 2; 42, 1 ꝛc. nicht zu verkennen ist, sich im Parallelismus alttestamentlicher Prophetensprache. Mit dem „Überschattetwerden von der Kraft des Höchsten" wird also der nämliche göttliche Akt bezeichnet, wie mit dem „über dich kommen des hl. Geistes". Eine und dieselbe unsichtbare göttliche Potenz, das erstemal „heiliger Geist", das zweitemal „Kraft des Höchsten" benannt, ist es, die als mit Maria sich vereinigend bezeichnet wird, und zwar zuerst mittels des mehr eigentlichen und direkten Ausdrucks *ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ*, sodann bildlich durch *ἐπισκιάσει σοι*. Wie es für *ἐπέρχεσθαι ἐπί* am nächsten liegt, Apg. 1, 8 (Christi Verheißung vom Herabkommen des hl. Geistes auf die Jünger) zu vergleichen, so bietet für das „Überschatten" die Stelle Luk. 9, 34 (die überschattende Wolke auf dem Berg der Verklärung) am ungesuchtesten sich zum Vergleiche dar. Es liegt doch zu ferne, an den brütenden oder sein Gefieder schützend ausbreitenden Vogel (nach Gen. 1, 2; Ps. 61, 5; 63, 8; 91, 1 ꝛc.) zu denken[25]); auch mit Herbeiziehung des jüdischen und ebionitischen Theologumenon vom Geist Gottes (ruäch) als einem weiblichen Wesen (etwa = *σοφία*, nach Weish. Sal. 9, 17) würde für die Ermittlung des zusammenhangsgemäßen Sinnes der Stelle nichts gewonnen.[26]) Vielmehr bildet die Wolke, in welcher des HErrn

---

[25]) So nach älteren Auslegern, wie Hilar., Theophyl., Maldonat., Grot., noch neuerdings Olsh., Gelpke, Bleek, Bilm. (vgl. Del. zu Gen. [4. A.] 1, 2). Auch jüngst wieder E. Nestle, in d. Jahrbb. f. prot. Theol. 1892, IV, S. 641 f.

[26]) Hieher würde eine etwaige Verwertung des apokr. Herrenworts: *Ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Ταβώρ* aus dem Ev. sec. Hebr. (wahrscheinl. zu Matth. 17, 1) gehören (vgl. C. J. Nitzsch, Theolog. Studien, 1. Stück, Leipzig 1816; Handmann, D. Hebräerevang. [Texte u. Unters. V, 3, Leipzig 1888], S. 70 ff.). Aber mit vollem Recht bemerkt Wohlenberg (in der unt., am Schl. d. Abschn., anzuführenden Schrift, S. 33) über diese St.: „Ich denke, wir werden nicht bei solchen phantastischen Aussagen längst verschollener Schriften, die uns obendrein in ihrem

Herrlichkeit sich verbirgt und aus welcher dieselbe ihren milden Gnadenschein entsendet (vgl. Exod. 13,22; 40,35; Num. 9,17; Ps. 99,7) offenbar das nächstliegende Vergleichsmoment.[27])

Verhält es sich hiemit so, dann sind die Subjekte der beiden Parallelsätzchen nur dem Ausdruck nach verschieden, und die Versuche zu ihrer persönlichen Unterscheidung sind zurückzuweisen. Man hat die *δύναμις ὑψίστου* im Unterschied vom *πν. ἅγ.* auf den Sohn oder Logos Gottes gedeutet, demnach also alle drei Personen der Trinität, zuerst den Geist, dann den Sohn und den Vater, in dem Ausspruch des Engels zusammengenannt sein lassen — eine zuerst bei Rufin in der Expos. symboli auftauchende, später durch Johs. Damascenus der Scholastik des MAs. übermittelte und noch bei den altprotestantischen Orthodoxen des 17. Jahrhunderts beliebte Auffassung.[28]) Bengel, gefolgt von einigen

---

Zusammenhang ganz unbekannt sind, in die Schule gehen wollen." — Gegen die Herbeiziehung der jüdischen Vorstellung von einer Weiblichkeit des Geistes ist auch J. Hillmann (Die Kindheitsgeschichte Jesu n. Lukas, Jahrbb. f. prot. Theol. 1891, S. 243) — dieser freilich im Zusammenhang mit seiner hyperkritischen Annahme eines Interpoliertseins der Stelle Luk. 1, 34 f. durch einen späteren, heidenchristl. Redaktor.

[27]) Das Richtige haben von den neueren Auslegern: Mey., Stier, v. Hofm., Keil, Godet, P. Schanz, G. L. Hahn, A. Nebe (D. Kindheitsgesch. uns. Hrn. J. Chr. nach Matth. u. Luk., Stuttg. 1893), S. 112 ff.

[28]) Ruf. Exp. symb. ap. c. 9 (p. 349 M.): Vide ergo cooperantem sibi invicem Trinitatem .... Adest altissimus, adest et virtus altissimi (= ipse Christus), adest et Spiritus S. Haec est Trinitas ubique latens et ubique apparens, vocabulis personisque discreta, inseparabilis vero substantia Deitatis. Joh. Damasc. *Ἔκδ.* III, 2: *μετὰ τὴν συγκατάθεσιν ἐπεσκίασεν ἐπ' αὐτὴν ἡ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου ἀνυπόστατος σοφία καὶ δύναμις, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ τῷ πατρὶ ὁμοούσιος, κτλ.* Für die altluth. Orthodoxen vgl. namentl. J. Gerh. Loc. IV p. 493 (ed. Preuss). Nach beifälliger Anführung von Ruf. u. Damasc. bezeichnet derselbe als einzig textgemäß und richtig diejenige Ausl. von Luk. 1, 35, per quam *virtus altissimi* de Filio accipitur, quia statim sequitur: *ideo quod ex te nascetur sanctum, Filius Dei vocabitur*, i. e. quia substantialis Dei virtus per mirabilem obumbrationem carnem in te et ex te assumet. — — Deducit ergo nos *ἐπισκιάσεως* vocula l. ad mirabilem divinae et hu-

Neueren, wie Besser ꝛc., stellte derselben die Annahme entgegen, die „Kraft des Höchsten" bezeichne vielmehr Gott den Vater, welcher nach der vorbereitenden Thätigkeit des hl. Geistes auf Maria einwirken werde.[29]) Die eine dieser Auslegungen ist so willkürlich wie die andere. Jene orthodox-trinitarische läßt künstelnder Weise Gott den Sohn zwei Male in dem Ausspruch des Engels genannt werden, zuerst als Logos ἄσαρκος, der sich anschickt ἔνσαρκος zu werden, dann nochmals als Fleischgewordenen. Kaum minder künstelnd ist die Bengelsche Deutung; ihre Distinktion zwischen einem Anteil des hl. Geistes und einem Anteil des Vaters am Werke der Menschwerdung wird durch nichts im Konterte begünstigt. Ein Wesensunterschied zwischen πνεῦμα ἅγιον und δύναμις ὑψίστου ist so gewiß nicht zu erweisen, als die von beiden ausgesagten Handlungen des ἐπέρχεσθαι und des ἐπισκιάζειν nichts Verschiedenes, sondern einen und denselben geheimnisvollen göttlichen Gnadenakt bezeichnen.

Dieser Gnadenakt bei Jesu Empfängnis ist aber allerdings wesentlich verschieden von dem späteren gnadenvollen Herabkommen des Geistes nach Jesu Erhöhung. Wir haben es in Luk. 1,35 (= Matth. 1,18. 20) mit einer vorpfingstlichen Offenbarung Gottes des hl. Geistes zu thun, die zwar der von Pfingsten den Weg bahnt, aber doch ein Wirken andrer Art bildet als die in Apg. 2 berichtete Ausgießung des Geistes über alles Fleisch. Das Kommen des Geistes, wovon der Engel redet, ist ein auf Einen Punkt des Menschengeschlechts beschränktes, eine Gnadenwirkung von individuell konzentrirter Bedeutung; das Kommen des Geistes

manae naturae in Christo unionem: 2. ad divinae maiestatis et gloriae in Christo apparitionem; 3. ad peculiaren. totius trinitatis in hoc mysterio operationem, etc. Ähnl. auch schon Chemnitz, De duab. nat. in Chr. c. 16; sowie später Quenstedt, Calov ꝛc.

[29]) Bengel (Gnom. ed. VIII, p. 220): Saepe junctim ponuntur haec nomina: *Spiritus* et *Virtus* (v. 17). At h. l. *Virtus Altissimi* per metonymiam denotaverit *Altissimum, cuius infinita Virtus est*, etc. Ähnl. Besser, Bibelst. z. Luk. 1,35.

in Apg. 2 ist ein Kommen ohne Beschränkung auf ein einzelnes menschliches Werkzeug (vgl. Joel 3,1 ff.; Apg. 2,17 ff.), ein Gegebenwerden des Geistes οὐκ ἐκ μέτρου (Joh. 3,34), eine Feuertaufe für Alle (Matth. 3,11; Luk. 12,49). — Die aus Gott heraustretende Potenz, oder kürzer die göttliche Person ist beide Male eine und dieselbe; es ist hier wie dort der heilige, d. h. vom sündigen Weltleben gänzlich geschiedene, über dasselbe unendlich erhabene, und heiligende, d. h. rettend, erneuernd und verklärend auf jenes Weltleben einwirkende Gottesgeist, der in Aktivität tritt. Aber es sind ökonomisch grundverschiedene Werke, die er das eine und das andre Mal wirkt. In Matth. 1 u. Luk. 1 ist es ein Einzelner, den er heiligt (vgl. Joh. 10,36) zum gottmenschlichen Retter der Welt; in Apg. 2 gilt der heiligende Akt den Vielen aus allen Stämmen und Sprachen der Menschheit. Dort ists die Schlußhandlung der alttestamentarischen Offenbarungen Gottes des Geistes, hier die feierliche Eröffnung seiner neutestamentlichen Heilswirkungen. Dort der Abschluß einer anderthalbtausendjährigen Reihe von Akten göttlicher Pädagogie und prophetischer Erleuchtung, die ihrer Natur nach immer nur Einem Volke, und auch in ihm vorzugsweise nur Einem Stamm und Geschlecht, ja nur Einem Hause als speziellem Träger des verheißenen Heils für Alle gegolten hatte; dagegen hier der Anfang einer Reihe von Gnadenmitteilungen, wodurch eben dieses Heil für Alle nicht etwa bloß prophetisch angekündigt, sondern evangelisch-charismatisch ausgewirkt und den Einzelnen zugeeignet wird, und wodurch ferner nicht Ein Haus, Ein Geschlecht, Ein Stamm, sondern die Gesamtheit aller Völker und Geschlechter der Erde in die rettende Heilsgemeinschaft mit Gott aufgenommen wird. Die Tage der aus Vielen immer nur Einzelne auswählenden Gnadenmitteilung Gottes, der gratia particularis, sind nun vorüber; das Alte ist vergangen. Die neue Heilszeit der gratia universalis ist angebrochen, wo Juden und Griechen, Barbaren, Skythen, Knechte, Freie ꝛc. herzukommen, um mit Freuden zu schöpfen aus dem für sie Alle aufgethanen Born des Heils (Kol. 3,11; Jes. 12,3).

Ungeachtet dieses tiefgreifenden Gegensatzes zwischen dem ökonomischen Wirken des vorpfingstlichen hl. Geistes, auf den der 2. Artikel geht, und des Pfingstgeists, den wir in Art. 3 bekennen, würde es doch voreilig sein, eine substantielle Verschiedenheit der beiden anzunehmen. Mit Spiritus sanctus ist dort wie hier Gott in seinem Gegensatze zur unheiligen Welt, zum sündigen Fleisch (σάρξ) der Menschheit bezeichnet, nur das erste Mal als noch nicht voll und ganz neutestamentlich geoffenbarter, vielmehr erst im Übergang zur utl. Offenbarungsstufe begriffener, das zweite Mal als zur vollen Erschließung seiner neutestamentlichen Gnadenschätze übergegangener. Daß der Geist in Art. 2 noch unpersönlich, als bloße Kraft oder Kraftwirkung, und erst in Art. 3 persönlich gedacht sei, können wir, so beliebt diese besonders durch Calvin (zu Luk. 1,35) in Kurs gesetzte Annahme neuerdings geworden ist, als exegetisch oder dogmatisch begründet nicht zugestehen.[30]) An der einen wie der andern Stelle steht πνεῦμα ἅγιον wesentlich wie ein Eigenname behandelt; mit diesem Eigennamen wird das eine wie das andere Mal ein persönliches Wesen, eine persönliche Gottesmacht, gleichartig dem Vater und dem Sohn, gemeint sein. Waltete diese Vorstellung von ihm als einem persönlichen Wesen im 2. Symbolartikel nicht ebenfalls ob (wie bei seiner Nennung im Artikel 3, worüber gleich nachher zu handeln sein wird), so würde ihm nicht der Mannesanteil an dem Zeugungsakt, wodurch der Sohn Mensch ward, zugeschrieben sein. Beide evangelische Berichte, auf die das conceptus de Spiritu

[30]) Calvin (Harmon. evang., p. 31 Opp. ed. Argentor. vol. 45): Spiritus quasi essentialis est *Dei virtus*, cuius efficacia se profert atque exserit tam in tota mundi gubernatione quam in miraculis. Wesentlich dieselbe unpersönliche Fassung von πν. ἅγ. in Luk. 1, 35 vertreten dann Kuin., Glöckl., God., v. Hofm., Steinm. (D. Gesch. der Geburt des Herrn ꝛc. 1873, S. 51 f.), Weiß, Nebe. Mag ihre exegetische Zulässigkeit an sich nicht abzustreiten sein: vom Zusammenhang der Stelle ist sie keinenfalls begünstigt. Darüber, daß die artikellose Setzung von πνεῦμα ἅγ. ohne Belang für die Entscheidung der Frage: ob persönl. oder unpersönl. ist, vgl. die folg. Note.

sancto sich stützt, der matthäische wie der lukanische, nötigen die Vorstellung vom Geist als einer persönlichen Lebensmacht auf (s. bes. Matth. 1,18, sowie Luk. 1,35a).

Freilich kann diese Persönlichkeit des Geistes, eben weil er heiliger Geist und weil er Gottes Geist ist, nimmermehr nach Menschenart gedacht sein; sondern es ist eine Personalität übermenschlicher Art, die für den evangelischen Bericht bei Matth. und Luk. ebensowohl, wie für das altkirchliche Taufsymbol da, wo der Geist als Bewirker des heiligen Empfangenwerdens Christi genannt ist, vorauszusetzen sein wird. Persönlich — aber nicht persönlich nach sündiger Menschenart oder überhaupt nach Menschenart — so erscheint das πνεῦμα ἅγιον beiderseits gedacht, im biblischen Bericht wie in der kirchlichen Glaubensregel. Es ist der Gedanke eines übermenschlichen und überweltlichen Seins, einer Transscendentalität gegenüber allem Irdischen und Geschöpflichen, der sich unausweichlich hier aufdrängt. Ohne die Voraussetzung einer solchen schlechthinigen Überkreatürlichkeit des Gottesgeists könnten Aussagen wie die in Matth. 1 und in Luk. 1 niemals entstanden sein. Und ohne diese Voraussetzung würden wir ebensowenig das „Empfangen vom heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria" in unserem Taufbekenntnisse haben.

Bei der ersten Hälfte dieser Symbolaussage haben wir, laut Plan und Bestimmung unserer Untersuchungen, stehen zu bleiben. Die zweite gehört allerdings mit zu den in der heurigen Kontroverse vorzugsweise stark umstrittenen Punkten; aber gerade weil ihre einläßliche, der Wichtigkeit des Gegenstands entsprechende Erörterung unsere Darlegungen bis zum Umfange eines Buchs erweitern würde, müssen wir darauf verzichten, uns des näheren über sie zu äußern. Eine gediegene apologetische Beleuchtung der sie betreffenden Fragen hat jüngst Ch. Wohlenberg gegeben in der Broschüre „Empfangen vom hl. Geist, geboren von der Jungfrau Maria" (Schutz- und Trutzschrift der christlichen Gemeinde dargeboten. Leipzig, G. Böhme, 1893), auf die hiemit verwiesen sei.

b. „Ich glaube an den heiligen Geist" (Apg. 2; Joh. 14—16; Luk. 24, 49).

Beim ersten Satzglied des 3. Artikels muß zunächst die Kopula beachtet werden. Dieses Et an der Spitze des Artikels (in der altröm. Fassung, die wir auch hier wieder zu Grunde legen) gibt zu erkennen, daß die folgenden Ausdrücke von dem allbeherrschenden Credo zu Anfang der ganzen Bekenntnisformel direkt abhängen. Das in Spiritum sanctum wird dadurch zu gleicher Höhe emporgehoben mit in Patrem und in Filium eius etc. Daß es ein drittes Glaubensobjekt göttlicher Art, ein mit Vater und Sohn gleichwertiges Heilsprinzip ist, zu dem wir uns bekennen, beweist diese Art der Einführung deutlich genug. Es ist jedenfalls die Göttlichkeit, wenn auch noch nicht ohne weiteres die göttliche Persönlichkeit des heiligen Geistes, welche durch die erneute Setzung der Kopula angedeutet wird.

Nächstdem ist das Fehlen des Artikels bei der Nennung des hl. Geistes zu erörtern. Daß man in diesem an dritter Stelle genannten Glaubensobjekt ein unpersönliches Wesen, ein Neutrum, eine bloße Kraftwirkung zu erblicken habe, könnte aus solcher Artikellosigkeit geschlossen werden, und es ist dies neuerdings mehrfach geschehen. Daß jedoch eine Nötigung sprachlicher Art hiezu nicht vorliegt, bedarf eigentlich kaum einer näheren Darlegung. Der gesamte urchristliche Sprachgebrauch lehrt, daß, wo es sich nicht um Bezeichnung des Geists als heilsgeschichtlich bestimmter Erscheinung handelt, der Artikel sehr wohl vor πνεῦμα ἅγιον fehlen kann, ohne daß eine Leugnung von dessen Personalität damit vollzogen oder eine rein sachliche Vorstellung von seinem Wesen ausgesagt würde.[31]) In der Harnackschen Kritik des Apostolikums

[31]) Steinmeyer (Gesch. d. Geb. ꝛc., S. a. a. O.): „Man sollte doch aufhören, darauf Gewicht zu legen, ob πνεῦμα mit oder ohne Artikel steht, und daraufhin eine Differenz der Bedeutung anzunehmen", ꝛc. Gloel, der hl. Geist in der Heilsverkündigung des Ap. Paulus, Halle 1888, S. 387: „Da wird der Artikel gebraucht, wo es sich darum handelt durch πνεῦμα den bestimmten Geist zu bezeichnen, der den Gläubigen mitgeteilt ist; da

ist denn auch diesem Punkte kein Gewicht beigelegt worden. Harnack übersetzt zwar bei Wiedergabe des altröm. Texts artikellos: „und an heiligen Geist" ꝛc., aber er folgert hieraus nichts zu Ungunsten einer persönlichen Bedeutung von πνεῦμα ἅγιον. Ja sein Mitstreiter Kattenbusch, der gleichfalls „und an heiligen Geist" übersetzt, gibt einen gewissen persönlichen Sinn des Namens ausdrücklich zu; „nicht bloß als eine instrumentale sachliche Macht, sondern als die Macht der Persönlichkeit" sei der artikellos bezeichnete Geist vorgestellt.[32]) Dagegen bringt Harnack zu Gunsten einer unpersönlichen Fassung des hl. Geistes ein anderes Argument vor. Weil die Formel „Ich glaube an den hl. Geist" (— er citiert hier den erweiterten, neurömischen Text) nicht persönlich sondern sachlich ergänzt sei, durch die Stücke „heilige Kirche, Vergebung der Sünden" ꝛc. ꝛc., darum scheine es: „als sei in in dem Symbol der hl. Geist selbst nicht als Person aufgefaßt, sondern als Kraft und Gabe". Ohne Bedenken fügt er hinzu: „Dem ist wirklich so. Man kann nicht nachweisen, daß um die Mitte des 2. Jahrhunderts" (wo nach seiner Annahme das Symbol enstanden wäre) „der heilige Geist als Person geglaubt worden ist."[33])

Ich habe dieser durch ihre Kühnheit überraschenden Behauptung schon sofort beim ersten Erscheinen des Harnack'schen „Geschichtlichen Berichts" widersprochen,[34]) und ich kann nicht umhin, auch nachdem H. in einer späteren Kundgebung sein unentwegtes

---

fehlt der Artikel aber, wo die bestimmende göttliche Lebensmacht ihrer Art nach gekennzeichnet werden soll." Vgl. S. 389 die Bemerkung, daß auf Gebrauch oder Wegfall des Artikels „auch stilistische, ja sogar rhythmische Gründe eingewirkt haben können", u. s. überh. den ganzen Abschn.: „Der Gebrauch des Artikels in Verbindung mit πνεῦμα" (S. 384 ff.).

[32]) Kattenbusch, Z. Würd. ꝛc. S. 23. Doch vgl. auch S. 16 ebendieser Schrift, wo „heil. Geist" ganz auf die gleiche Stufe mit den sachlichen Heilsgütern Kirche, Sündenvergebung ꝛc. gesetzt und als zu den „Gütern und Hoffnungen eines Christen gehörig" dargestellt wird.

[33]) Harnack, D. ap. Glaubensbek., S. 26.

[34]) In dem Aufsatz: „D. Harnack über das Apostolikum", Evang. KZ. 1892, S. 719—721.

Festhalten an allen seinen Ausführungen („bis aufs Wort")[35]) erklärt hat, meinen Protest hier in erweiterter Gestalt zu wiederholen.

Schon der biblische Befund verbietet es, jenem Umstand, daß der h. Geist im 3. Artikel „nicht persönlich sondern sachlich ergänzt" sei, ein derartiges Gewicht beizulegen, daß man ein Gemeintsein des Geists bloß als „Kraft und Gabe" daraus folgert. Der Geist mag im N. T. hie und da als Kraft oder Gabe bezeichnet sein, er mag gelegentlich mit eher sachlich als persönlich lautenden Prädikaten ausgestattet erscheinen: anders denn als persönliches Wesen, oder (wie vielleicht manche mit Kattenbusch's oben cit. Ausdruck zu sagen vorziehen) als „Macht der Persönlichkeit", ist er von keinem der neutestamentlichen Schriftsteller vorgestellt worden. Auf die Art seiner Mitwirkung zu Jesu Geburt im Fleisch, die der erste und der dritte Evangelist ihm zuschreiben, braucht hier nicht abermals hingewiesen zu werden; ebensowenig auf Christi Taufbefehl, oder auf die übrigen solennen Trinitätsformeln (oben S. 16 f.). Ein Geist, auf dessen Namen ebensogut wie auf den des Vaters und des Sohnes getauft werden muß, der bei unvollständiger Ausführung des Taufakts den fehlerhaft Getauften noch nachträglich vermittelt werden muß (s. Apg. 8,16; 19,5), kann nicht als bloße Sache oder Kraft gedacht sein. Mögen die biblischen Schriftsteller hier oder da stark sachlich klingender Ausdrücke zu seiner Bezeichnung sich bedienen: daß sie nichts anderes als eine persönliche Lebensmacht, ein dem Vater und dem Sohn coordiniertes Princip in ihm erkannten, steht nichtsdestoweniger fest und läßt bei jedem Einzelnen von ihnen durch Beibringung gewichtiger Instanzen gegenüber dem gegenteiligen Schein sich erhärten.

Wir beabsichtigen keine vollständige Recapitulation der NTl. Lehre vom hl. Geist. Aber einige charakteristische Hauptbeispiele

[35]) Harnack, Antwort auf die Streitschrift D. Cremers: Zum Kampf um das Apostolikum (Leipzig, Grunow 1892), S. 5. Auf H.s Bemerkungen auf S. 10 u. 11 dieser Broschüre bezieht sich das nachstehend von uns Ausgeführte.

müssen hier doch hervorgehoben werden. — Bei Matthäus scheint das πνεῦμα ἅγιον einige Male rein instrumental, von einer bloßen Kraft Gottes, gebraucht zu sein; so in der Rede des Täufers, wo es mit πῦρ zusammengestellt ist (3,11) und in der Rede Jesu über das Teufelaustreiben (12,28). Aber diesen anscheinenden Zeugnissen für seine nur sachliche Auffassung steht nicht nur der Taufbefehl am Schlusse des Evangeliums entgegen, sondern nicht minder die Art wie Jesus vom Reden des Geistes aus den Jüngern als Zeugen der göttlichen Wahrheit handelt (10,20) und die noch bedeutsamere Warnung vor dem Lästern des hl. Geistes als der schwersten aller Sünden (12,31). Kann ein Evangelist, der ein solches Herrenwort mitteilt, im hl. Geist eine bloße Kraft oder Gabe erblickt haben? — Markus bietet ebendenselben gewaltigen Spruch wider die Lästerer des hl. Geistes dar (Mark. 3,29). Lukas, der ihn nicht hat, ist dafür umso reicher an sonstigen, die göttliche Lebensfülle und ebendamit die persönliche Natur und Würde des Geist's bezeugenden Aussprüchen; vgl. bes. 4,18 21 sowie 11,13, wo dem sachlichen Ausdruck ἀγαθά (neutr. pl.) der Matthäusparallele die persönliche Bezeichnung πνεῦμα ἅγιον substituiert ist. Es mag sein, daß in dem von Lukas (24,49) überlieferten Verheißungswort des HErrn an die Jünger der hl. Geist nur sachlich bezeichnet ist, zuerst mit ἐπαγγελία τοῦ πατρός μου, dann mit ἐξ ὕψους δύναμις. Aber die Art wie dann in Apg. 2 über die Erfüllung dieser Verheißung berichtet wird, zeigt, daß die vom erhöhten Heiland herabgesandte Kraft unendlich erhaben ist über alles, was sonst in menschlicher Sprache als „Kraft" oder „Gabe" oder „Gnade" bezeichnet wird. Und noch an anderen Stellen seiner Apostelgeschichte führt Lukas den hl. Geist in Ausdrücken vor, die zu erkennen geben, daß derselbe mit zu geringem Maaße gemessen wird, wenn man ihn als unpersönliche Kraftwirkung denkt. Man denke vor allem an die Ananiasgeschichte Apg. 5 (3,4) — ein vollgiltiges Äquivalent für das bei Luk. im Evang. fehlende Wort von der Bestrafung des Christuslästerers; ferner an die berühmte Formel ἔδοξε τῷ πνεύματι ἁγίῳ καὶ ἡμῖν im Apostel-

dekret (15,28); an Stellen, wo vom Reden des hl. Geistes durch den Mund alt- oder neutestamentlicher Propheten gehandelt wird, wie 13,2; 20,28; 28,25. — Daß Johannes durch Mitteilung der Herrenreden vom Paraklet (Ev. Kap. 14—16) auf unzweideutigste und unumstößliche Weise für das persönliche Wesen des Geistes Zeugnis abgelegt hat, mag hier nur summarisch in Erinnerung gebracht werden, unter specieller Hervorhebung jener besonders lehrreichen und vielsagenden zwei Stellen, wo trotz des stattgehabten Dazwischentritts des neutrischen πνεῦμα doch mit maskulinischem ἐκεῖνος fortgefahren wird (14,26; 16,13 f.). Für den Apokalyptiker Johannes (dessen Verschiedensein vom Evangelisten wir übrigens nicht für wahrscheinlich halten) sei hier auf das siebenmal, am Schluß eines jeden der sieben Sendschreiben (K. 2 u. 3), wiederkehrende feierliche „Wer Ohren hat, der höre was der Geist den Gemeinden sagt!" hingewiesen. Die scheinbare Zerspaltung des hl. Geistes in eine Siebenheit engelartiger Geistwesen oder Kräfte in 1,4 (vgl. oben S. 16) wird durch diese Ausführung im apokalyptischen Briefcyklus derartig ausgelegt und motiviert, daß ihr für die Annahme des persönlich einheitlichen Charakters des Geistes ungünstiger Schein wieder verschwindet. Obendrein begegnet im Schlußkapitel noch eins der stärksten Zeugnisse für dessen Personalität; der Geist wird als mit seiner Braut, der Kirche, eine Syzygie bildend genannt (22,17).

Ohne zu wiederholen, was bereits früher über Petrus, Judas und den Hebräerbrief als Zeugen für die göttliche Trias und ebendamit auch für des Geistes Göttlichkeit und Persönlichkeit angedeutet worden, und ohne bei der Stelle Jak. 4, 5, welche strittiger Auslegung ist, mit besonderem Nachdruck zu verweilen,[36]) heben wir noch die Aussprüche aus den Briefen Pauli hier hervor, in

[36]) S. oben S. 17 f. — Wegen Jak. 4, 5, welche Stelle nach richtiger zusammenhanggemäßer Deutung („Eifersüchtig verlangt uns zu besitzen der Geist, den er (Gott) in uns wohnen läßt") gleichfalls für die Persönlichkeit des Geistes Zeugnis ablegt, s. bes. Burger in Strack-Zöcklers Komm. (N. T. II), auch de Wette, Beyschl., v. Hofm. ꝛc.

welchen — auch abgesehen von seiner Eingliederung in trinitarische Formeln wie 2. Kor. 13,13 2c. 2c. — das persönliche Wesen, Wirken und Walten des hl. Geistes vorausgesetzt ist. Nach Paulus weckt der Geist Leben (ζωοποιεῖ, 2. Kor. 3,6; vgl. 1. Kor. 15,15; 2,5.8); er sendet Freude (1. Thess. 1,6; Röm. 14,17), spendet Liebe (Röm. 5,5; 8,31), wirkt Kraft, Liebe und Zucht (2. Tim. 1,7, vgl. Röm. 15,13.19). Er erschließt uns Gottes verborgene Weisheit (1. Kor 2,10 f.), verbürgt und bezeugt uns das Heil in Christo (Röm. 8,15 ff.), macht Wohnung in uns (1. Kor. 3,16; Röm. 8,9). Er ruft aus uns zum Vater (Gal. 4,6), seufzt mit uns (Röm. 8,26), bittet für uns (ebd.), er kann betrübt werden ob unserer Untreue (Eph. 4,30). Er ist Austeiler einer Fülle, einer unübersehbaren Vielheit und Mannigfaltigkeit von Gaben (Röm. 12,3; 1. Kor. 12,7.11; vgl. Gal. 5,22 f.; Eph. 4,3 f.; Phil. 1,19), und nichtsdestoweniger ist er nur Einer (1. Kor. 12,3 ff.; vgl. Phil. 1,27), Ein Prinzip der Gemeinschaft für alle (2. Kor. 13,13).[37]) Allerdings hat auch Paulus, dessen Pneumatologie überhaupt die an Gehalt der Aussagen und Vielseitigkeit der Beziehungen reichste im N. T. ist, auch Benennungen für den Geist wie „Kraft" (1. Kor. 2,4 f.; 2. Tim. 1,7 f.), „Gabe" (vgl. Röm. 8,15; 1. Thess. 4,8; Gal. 4,6), „Weisheit" (1. Kor. 2,6 f.) oder bildliche Bezeichnungen wie „Unterpfand" (2. Kor. 1,22; 5,15), „Siegel" (Eph. 1,13 f.; 4,30), u. s. f. Aber daß nicht diese gelegentlichen Äußerungen einer einseitigeren oder metaphorischen Betrachtungsweise für die Beurteilung seiner Grundanschauung den Maßstab hergeben können, ergibt dem gründlichen Durchforscher seiner Schriften sich mit voller Evidenz. Der Geist ist bei Paulus „nicht der gemeinsame Gedanke von Gott als unserm Vater und das umfassende Motiv des religiösen und sittlichen Lebens, sondern er ist der bestimmende göttliche Faktor, der die rechte Erkenntnis Gottes als des Vaters mitteilt und die entscheidenden Motive für das Handeln gibt. Er ist nicht eine Formbestimmtheit des menschlichen Selbstbewußtseins, sondern der leben-

[37]) Vgl. Gloel, a. a. O. (N. 31), S. 222 ff., 300, 312 f.

dige Träger der göttlichen Gnadengegenwart im Menschen" (Gloel).[38] Überhaupt hat das Neue Testament, fassen wir den Ertrag seiner bezüglichen Aussagen aufs Kürzeste zusammen, vom hl. Geist keinen anderen Begriff, als den des gnadenvollen Eingegangenseins des lebendigen Gottes in die menschliche Heilsgemeinschaft. Der heil. Geist ist dem N. T. kurzgesagt „Gott in seiner Gnaden- und Heilsgegenwart" (Cremer).[39]

Vielleicht aber kann das Neue Testament mit seinen pneumatologischen Aussagen da, wo dem ursprünglichen Sinn des 3. Artikels nachgeforscht wird, nicht als maßgebend erachtet werden? Vielleicht hat die Entwicklung des urchristlichen Dogma schon gleich in den nächsten Jahren nach den Aposteln einen neuen, vom paulinisch-johanneischen abweichenden Kurs eingeschlagen und liegt demgemäß die Sache so, wie Harnack gegenüber Cremer es behauptet: nicht „was sich Paulus oder Johannes gedacht haben, gehört hieher", sondern die vom Symbol selbst erteilte und durch den dogmengeschichtlichen Befund im 2. Jahrhundert bestätigte Antwort ist zu befragen.[40]

Ob dieses bequeme Zurseiteschieben der neutestamentlichen Instanz wissenschaftlich berechtigt ist, mag hier unerörtert bleiben. Dagegen kann der vom 3. Symbol-Artikel in Verbindung mit dem dogmengeschichtlichen Befund des 2. Jhrhdts. angeblich erteilten Antwort eine Nachprüfung nicht erspart bleiben. Bei dieser Nachprüfung wird es sich wesentlich, ja ausschließlich nur um die Erhebung der Aussagen der Väter des 2. Jhrhdts. handeln, denn das Symbol für sich allein ergibt nichts hinreichend Bestimmtes

[38]) Gloel, S. 375. Vgl. überhaupt den Abschnitt: Schlußfolgerungen über das Wesen des Geistes" (S. 369 ff.) und die darin gegebenen Gegenbemerkungen gegen die einseitigen Theorien von Holsten (der h. Geist sei bei Paulus einfach „die Substanz des Unendlichen"), von Wendt (er sei der „Gesamtumfang der göttlichen Kraftwirkungen"), von Issel (er sei = dem „Bewußtsein der Heilsgewißheit") und von Ritschl („Bewußtsein der Gotteskindschaft", oder „Gedanke von Gott als unsrem Vater").

[39]) Cremer, Wörterb. der NTl. Gräcit. s. v. *πνεῦμα ἅγ.*

[40]) Harnack, Antwort ꝛc. (s. N. 35), S. 10.

über die Frage, ob der heilige Geist in ihm persönlich oder unpersönlich gemeint sei. Aus der Zusammenordnung des an die Spitze gestellten heiligen Geistes mit den drei folgenden Gliedern: „heilige Kirche", „Sündenvergebung", „Fleischauferstehung" den Schluß ziehen, es sei auch der erste dieser vier Ausdrücke sachlich und nicht persönlich gemeint, das kommt einem Schlußverfahren ungefähr gleich, kraft dessen man aus dem Eingangsvers des 46. Psalms, wo Gott als „unsere Zuversicht, Stärke und Hilfe" angerufen wird, die Unpersönlichkeit des mit diesen Epitheta ausgestatteten Gottes folgern würde, oder einer Exegese von 1. Kor. 1,30, welche wegen der Prädikate „Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung, Erlösung", die hier Christo beigelegt sind, dessen persönlichen Charakter bezweifeln wollte. Kirche, Sündenvergebung, Auferstehung stehen zum hl. Geiste allerdings ja nicht im Verhältnis von Prädikaten, aber sie sind Wirkungen des hl. Geistes, ähnlich wie ja auch „Zuversicht, Stärke, Hilfe" in jenem Psalmvers eigentlich Wirkungen Gottes, und Weisheit, Gerechtigkeit 2c. 2c. in 1. Kor. 1,30 eigentlich Wirkungen Christi sind. Muß, wenn ein bewirkendes Subjekt voransteht und einige von ihm ausgegangene Wirkungen ihm formal koordiniert beigegeben sind, daraus gefolgert werden, daß jenes Subjekt auch nur Wirkung sei? Die Exegese wäre doch mindestens sehr kühn. Sie könnte nur dann berechtigt heißen, wenn begleitende Zeugnisse aus der Umgebung des Ausgesagten in überwältigender Fülle vorhanden wären, welche zum betr. Schluße nötigen. Dies ist nun aber, was die angeblichen dogmengeschichtlichen Instanzen für einen unpersönlichen Sinn des πνεῦμα ἅγιον im Symbolum angeht, ganz und gar nicht der Fall. Vielmehr steht es mit den Aussagen der ältesten Väter über des Geistes persönliches oder unpersönliches Sein ganz entsprechend wie mit denen des N. Ts. Neben der persönlichen Fassung ist auch die unpersönliche vertreten, aber sowohl ihrer Zahl wie ihrem inneren Werte nach sind die den letzteren Sinn ausdrückenden Stellen in der Minderheit. In vielen fordert der Zusammenhang, daß minder deutliche Aussagen, welche sachlich

klingen oder sich in Bildern bewegen, nach deutlicheren ihrer Umgebung, wo der Geist bestimmt persönlich gefaßt erscheint, ausgelegt werden. Im allgemeinen ist das Übergewicht der patristischen Zeugnisse auf seiten der persönlichen Fassung.

Was zunächst die Apostolischen Väter betrifft, so treten sowohl bei Klemens v. Rom wie bei Ignatius zu den bereits oben angeführten triadischen Formeln — denen doch nur künstelnde exegetische Willkür ihre Beweiskraft für die Göttlichkeit und darum auch für die Persönlichkeit des Geistes entziehen könnte[41]) — noch eine Anzahl bedeutsamer Citierformeln hinzu, wie: „der hl. Geist sagt"; „sein hl. Geist hat geredet" 2c. 2c., „Er mahnt uns durch den hl. Geist", der hl. Geist, „weil er von Gott ist, irrt nicht", der Geist „hat verkündigt und gesagt" 2c. 2c.[42]) Gegenüber einer solchen Ausdrucksweise, die den hl. Geist als göttlichen Urheber der hl. Schriften betont, ist es doch von geringem Belang, wenn bei Klemens etwa drei bis vier Male und bei Ignaz zweimal vom πνεῦμα in instrumentalem Sinne, als sei es nur ein sachliches Medium, eine Kraft (Ign. Smyrn. 13,1) oder Gnadengabe (χάρισμα, Ign. Eph. 17,2), gehandelt wird.[43]) Es liegt doch wohl näher, diese letzteren Aussagen gemäß jenen zu verstehen, als auf umgekehrte Weise zu verfahren. — Wenn Barnabas, gleich eingangs seiner Epistel, von dem aus Gottes reichem Liebesschatze auf die Christen ausgegossenen Geiste redet, so erscheint es doch sehr zweifelhaft, ob er damit ein nur sachliches und nicht vielmehr ein persönliches Wesen des vom HErrn mitgeteilten Geistes be-

[41]) Höchstens Ign. Eph. 9,1 (s. oben N. 15), wo der Geist als das am Kreuz emporziehende Seil („Seil der Liebe", vgl. Hos. 11,4) versinnbildlicht ist, könnte hier ernstere Schwierigkeiten zu machen scheinen. Doch ist das ungewöhnlich Kühne der Schilderung daselbst sowie die unverkennbare Einwirkung der angef. Hosea-Stelle im Auge zu behalten.

[42]) S. Klem. 1 Cor. 13,1; 16,2; 21,2; 22,1; 45,2 2c. sowie Ign. Philad. 7,1 u. 2.

[43]) Vgl. aus Klem. 1 Cor. 2,2 (πνεύματος ἁγίου ἔκχυσις); 8,1 (διὰ πν. ἁγίου — ähnl. auch 45,2; 63,2); 43,2 (μετὰ πληροφορίας πνεύματος ἁγίου); 46,6 (ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθὲν ἐφ' ἡμᾶς).

zeichnen wollte. Oder sind biblische Parallelen wie Röm. 5,5; Tit. 3,5; Eph. 5,18 etwa ein Beweis dafür, daß Paulus dem hl. Geist den persönlichen Charakter absprach? Auf jeden Fall gehört auch der Barnabasbrief zu den vielen altchristlichen Urkunden, welche bei Schriftcitaten ohne Weiteres den hl. Geist oder den „Geist des HErrn" 2c. 2c. als redende Person einführen.

In Bezug auf den Hirten des Hermas ist zuzugestehen, daß dessen Art vom hl. Geist zu lehren manches Heterodoxe zeigt; doch laufen die Abnormitäten seiner Lehrweise auf alles andere eher hinaus als etwa auf Herabsetzung des Geistes zu einer rein sachlichen Kraft. Er schildert das ἅγιον πνεῦμα gelegentlich als einen Engel (Mand. XI, 8–12) und nähert ihn dadurch auf eigentümlich unklare Weise seinem Theologumenon von den „sechs erstgeschaffenen oberen Engeln" an (Sim. III, 4,1 ff.; Sim. V, 5,1). Ferner scheint er mehrfach, besonders in Sim. V,5 und IX,5 und 12, den Geist mit dem Sohne zu vereinerleien, sei es ganz und gar, also in metaphysischem Sinn, sei es mehr nur ökonomisch oder auch durch ungenaue Ausdrucksweise.[44]) Keine dieser beiden Abnormitäten, deren zweite noch bei einigen anderen Schriftstellern des

[44]) Sim. V, 5, 2: *ὁ δὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστι.* Sim. IX, 1, 1: *ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν.* Während diese beiden Stellen die Annahme, daß Hermas Sohn und Geist schlechtweg identifiziere, stark begünstigen (vgl. auch Sim. V, 6, 5, wo vom Geiste ausgesagt ist, was man Sim. IX, 5 u. IX, 12, 2–8 vom Sohne ausgesagt liest), spricht Sim. IX, 24, 4 wieder gegen die Identitätsannahme; denn *πνεῦμα τ. θεοῦ* und *υἱὸς τοῦ θεοῦ* werden daselbst bestimmt unterschieden (*. . . καὶ ὅλον τὸ σπέρμα ὑμῶν κατοικήσει μετὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ· ἐκ γὰρ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ ἐλάβετε*). Daher denn das Auseinandergehen der Meinungen der dogmenhistor. Forscher, von welchen Harnack (z. Herm. Sim. V, 6, 5 und in der Dogmeng.) und Hückstädt (der Lehrbegriff des Hirten, Anklam 1889, S. 26 ff.) den Identitätserklärungen des Hermas einen wesentlich dogmatischen Sinn zuschreiben, während Zahn (Hirt d. Hermas, S. 247, 279; Gött. Gel. Anz. 1876. S. 1423), Dorner (Lehre v. der Pers. Christi, I, 193, 295) und wie es scheint auch Lightfoot (Clement of Rome, 1890, II, p. 239) den betr. Aussagen keine eigentliche metaphysische Bedeutung beigelegt wissen wollen.

2. Jahrhunderts begegnet[45]), involviert eine Verkennung der persönlichen Selbständigkeit des Geistes. Diese letztere erscheint aber auch sonst noch als sehr entschieden von Hermas festgehalten; ganz ähnlich wie Paulus in Eph. 4 warnt er vor dem Betrüben des hl. Geists, legt ihm Affektionen bei wie einerseits ein Beengt- oder Bedrängtwerden, andrerseits ein Frohlocken, redet von seinem „Ausgehen von Gott", und davon daß er „Kraft besitze" (ἔχον δύναμιν), nicht etwa, daß er Kraft sei.[46]) Mag Hermas auf manchen sonstigen Punkten sich mit häretischen Richtungen seiner zeitlichen Umgebung berühren, in seiner Pneumatologie steht er — von jener gelegentlichen Vermischung von Geist und Sohn abgesehen — der paulinisch-johanneischen Gotteslehre und der aus ihr erwachsenen Kirchenlehre späterer Zeit unzweifelhaft viel näher, als sowohl den ebionitischen und monarchianischen, wie den doketisch-gnostischen Parteien. Jedenfalls ist bei ihm das πνεῦμα als von Gott dem Vater bestimmt unterschiedene und persönlich selbständige Potenz gedacht. Darin weicht er ab ebensowohl von den Patripassianern, wie Praxeas, Kallist ꝛc. ꝛc., wie von den Samosatenern und den Montanisten späterer Zeit, deren unklares Konfundieren der drei göttlichen Hypostasen Hippolytus und Sokrates übereinstimmend rügen.[47]) Auch der im häre-

[45]) S. bes. II. Clem. ad Cor. 9, 5 u. 14, 2—5, sowie die das aus den ATl. Propheten redende göttliche Prinzip statt als πνεῦμα vielmehr als θεῖος λόγος bezeichnenden Stellen b. Justin Apol. I, 33 u. 36 (vgl. II, 10) und b. Theophil. ad Autol. II, 10 (οὗτος οὖν ὢν πνεῦμα θεοῦ καὶ ἀρχὴ καὶ σοφία καὶ δύναμις ὑψίστου κατήρχετο εἰς τ. προφήτας καὶ δι' αὐτῶν ἐλάλει). Auch Tert. adv. Marc. III. 16 (Spiritus Creatoris, qui est Christus) und Hippol. c. Noet. 4, p. 47 (λόγος σὰρξ ἦν, πνεῦμα ἦν, δύναμις ἦν κτλ.) lassen sich hieher ziehen. Aber im Sinne einer schlechthinigen Vereinerleiung von πν. und λόγ. (oder υἱός) ist von diesen letzt. Stellen sicherlich keine gemeint — so wenig wie Paul. 2 Kor. 3, 17 oder 1 Pet. 3, 18 diesen Sinn ausdrücken.

[46]) Die Hauptstellen sind: Mand. III, 4 (μὴ λύπην ἐπάγειν τῷ πνεύματι τῷ σεμνῷ καὶ ἁγνῷ εἰ); Mand. V, 1, 2 (τὸ πν. τ. ἅγ. ἀγαλλιᾶσεται, ... στενοχωρεῖται); V, 2, 3—7 (ähnl.); X, 1, 4; 2, 1. 2; XI, 17 (τὸ πν. τὸ ἐρχόμενον ἀπὸ τ. θεοῦ καὶ ἔχον δύναμιν).

[47]) Wegen der Montanisten vgl. Hipp. Philos. VIII, 19; X, 25; Sokr.

tischen Judenchristentum ebensowohl wie bei einigen Gnostikersekten (den Simonianern, Ophiten und Barbelo-Gnostikern) üblichen Darstellung des Geistes als einer weiblichen Potenz[18]) bleibt Hermas ganz und gar fern. Was er vom Geiste aussagt, erscheint überall ausgehend von der Voraussetzung, daß derselbe ein nach Mannesart selbständig und thatkräftig wirkendes Wesen sei.

Hierin berührt sich Justinus Martyr mit ihm, wenigstens in denjenigen seiner Aussagen, die den hl. Geist im Alten Bunde, als *πνεῦμα προφητικόν*, offenbarend und erleuchtend wirken lassen (Apol. I, 6. 13. 31; Dial. 49). In diesem Prophetengeist — der ja bestimmt als Gegenstand göttlicher Verehrung seitens der Christen bezeichnet wird (Apol. I, 6 u. 13) — etwas Unpersönliches, eine bloße Kraft oder Gabe erblicken zu wollen, geht nicht an; das ihm zugeschriebene *προκηρύττειν* der Zukunft setzt entschieden persönliches Sein und Denken in ihm voraus. Auch zeigt gerade der Umstand, daß auch Justin einige Male in jenes unklare Vermischen von Geist und Logos verfällt,[19]) wie nahe seine Auffassung dieser göttlichen Potenz überhaupt jener des Hermas steht. Sie teilt mit derselben die Neigung zum gelegentlichen Konfundieren der 2. und der 3. Hypostase, ohne doch überall und mit strenger dogmatischer Konsequenz diese Lehrweise festzuhalten. Sie fußt aber in jedem Fall, ganz wie jene, auf neutestamentlich-kanonischer Grundlage, wie auch das bereits oben (S. 18) hervorgehobene mehrmalige Zeugnis der Apologie für trinitarischen Taufvollzug klar genug zu erkennen gibt. — Wegen Tatians, dem eine von der Justinischen wesentlich abweichende Stellung in

h. c. I, 23. Wegen der Patripassianer: Tert. adv. Praec. 9 u. 27; Hipp. Philos. IX, 12. Wegen Pauls v. Samosata: Epiph. haer. 65 und Leont. De sect. 3.

[18]) Vgl. Iren. I, 23; Hipp. VI, 18; Epiph. h. I, 2 (Sim. Magus); ferner Iren. I, 30, 15; Theodoret haer. fab. 1 (Ophiten); Iren. I, 29; Theodoret I, 13 (Barbelo-Gnostiker); Iren. I, 2, 1 f.; Hipp. VI, 31 (Valentinianer). — Über das Hebr.-Ev. vgl. oben N. 26.

[19]) Siehe die oben (N. 45) cit. Stellen aus Apol. I u. II. Vgl. auch Dial. c. Tryph. 116.

der Pneumatologie zuzuweisen kein Grund vorliegt, s. schon oben (S. 21). Auch seine Bezeichnung des Geists als „Weisheit und Diener des Gottes, der gelitten" (Orat. 13) bedeutet gegenüber Justins Aussagen nichts dogmatisch Eigentümliches, sondern nur eine Abweichung im Ausdruck.

War bis hieher, also bis um die Mitte des 2. Jahrhunderts, ein öfteres Schwanken und Straucheln in den Aussagen über das πνεῦμα bei einzelnen kirchlichen Schriftstellern noch zu konstatieren, so verliert dieses Phänomen bei den Trägern der katholischen Überlieferung seit den letzten Jahrzehnten des Jahrhunderts sich in zunehmendem Maße. In Verbindung mit der Dreiheit göttlicher Hypostasen wird die persönliche Selbständigkeit des Geistes immer klarer erfaßt und erkannt.[50]) Es heißt eigentlich über die Grenze dessen was uns hier obliegt, hinausgehen, wenn wir auch noch von diesen späteren Zeugen hier handeln. Der Umstand aber, daß Harnacks hieher bezügliche Erörterung einerseits über einige der wichtigsten vornicänischen Zeugen für des Geistes Persönlichkeit schweigt, andrerseits einem derselben unbegründeterweise einen gegen diese Persönlichkeit lautenden Ausspruch zuschreibt, zwingt uns bei diesem schon weit diesseits der wahrscheinlichen Ursprungszeit des altröm. Taufsymbols gelegnen Punkte der altkirchlichen Überlieferung noch für einen Augenblick zu verweilen.

Über Irenäus als Zeugen für die johanneisch-paulinische Auffassung vom Geist und ebendamit für dessen Personalität kann bei unbefangener Würdigung seiner Aussagen ein Zweifel nicht aufkommen. Bildliche Bezeichnungen, wie das mehrmals gebrauchte munus, wie unctio, wie gradus oder scala ascensionis in Deum können als Gegeninstanzen gegen den persönlichen Sinn nicht herbeigezogen werden.[51]) Gerade die berühmte

[50]) Harnacks Satz („Antwort ꝛc." S. 10): „Zwei Hypostasen der Gottheit, nicht drei sind bekannt", in dieser apodiktischen Allgemeinheit vom 2. Jahrhundert ausgesagt, involviert jedenfalls eine starke Übertreibung.

[51]) Vgl. adv. haer. III, 17, 2; 18, 3; 24, 1; V, 36, 2.

Stelle III, 24,1, wo etliche dieser Bilder aneinandergereiht sind, bringt alsdann die kräftigste und unzweideutigste Betonung der Persönlichkeit des der Kirche zugesellten Gottesgeistes als der Veritas selber. In IV, 6,7 erscheint der Geist als mit dem Vater und mit den Engeln zusammen Christi gottmenschliches Wesen bezeugend; in V, 9 erscheint er als die in den Märtyrern siegende und sie stark machende göttliche Lebensmacht, und ebenhier wird von ihm gehandelt als von dem göttlichen Bräutigam, dem die erlöste und geheiligte Menschheit (mundus) als seine Braut zugeführt wird. Selbst das mehrmals wiederkehrende Lieblingsbild von dem Sohn und dem hl. Geist als den beiden „Händen Gottes" (B. IV, Praef.; IV, 20,1; V, 6,1; V, 28,1; vgl. I, 22,1) spricht nicht etwa gegen sondern für unsre Annahme, daß der große Lugdunenser den Geist konstant als persönliches Wesen gedacht hat.

Für Tertullian sei hier zunächst an solche maskulinische Bezeichnungen des Geists erinnert wie „omnium animarum animator" (Apol. 48) „doctor veritatis" (de Praescr. 28), Dei villicus, Christi vicarius (ibid.). Ferner an Stellen wie De bapt. 4, wo von des Geists schöpferischem und gebietendem Walten (dominari) beim Wiedergeburtsakt in der Taufe die Rede ist, und an De spect. 15 und De pat. 7, welche Stellen an Eph. 4,30 anklingen.[52]) Entschieden subordinatianisch zwar, aber zugleich entschieden trinitarisch sind die Aussagen über das Verhältnis des Geists zu Vater und Sohn in der Schrift wider Praxeas (bes. K. 2,8 u. 30); sowohl die Göttlichkeit wie die Persönlichkeit des Geists erscheint in diesen durch die Bilder von Wurzel, Gewächs, Frucht und von Quell, Bach, Fluß erläuterten Ausführungen gewahrt.[53]) — Verwandter Art ist, was der gleich-

[52]) Siehe bes. De spect. 15: Deus praecepit spiritum sanctum, utpote tenerum et delicatum (Eph. 4, 30; Apg. 5), tranquillitate . . . . tractare. Vgl. De pat. c. 7: Spiritum, quem a domino sumsit, secularis rei gratia concutit (impatiens).

[53]) Adv. Prax. 8: Tertius enim est spiritus a deo et filio, sicut

zeitige römische Bestreiter des Modalismus, Hippolytus, in seiner Schrift gegen Noetus ausführt. Die Trinität wird darin zwar teilweise anders konstruiert und auf andre Weise, namentlich ohne die Anwendung solcher Naturgleichnisse wie die angeführten erläutert, aber in seinen Grundgedanken ist es derselbe, vornicänisch subordinatianische Dreieinigkeitsbegriff wie der Tertullianische, was Hippolyt dem Noet gegenüberstellt. Daß er in K. 14 von nur zwei göttlichen Personen (*πρόσωπα*) redet, denen der heil. Geist als dritte Oekonomie oder Gnadenerweisung (*χάρις*) zur Seite gehe, glaubt Harnack stark betonen zu dürfen, als einen Beweis für die unpersönliche Fassung des Geists laut Hippolytischer Lehre.[54]) Aber er übersieht dabei, daß im Folgenden dem Geiste doch unzweideutig persönliche Funktionen beigelegt werden und daß seine scheinbare Ausschließung vom engeren Wesens- und Lebensverband der Gottheit mittels jener Aeußerung über die *δύο πρόσωπα* thatsächlich durch andere Formeln wieder aufgehoben wird.[55]) Es mag sein, daß Hippolytus, weil er den Ausdruck

tertius a radice fructus ex frutice, et tertius a fonte rivus ex flumine et tertius a sole apex ex radio. Ebend. 30: Hic interim (filius) acceptum a patre munus effudit, spiritum sanctum, tertium nomen divinitatis, unius praedicatorem monarchiae, sed et *οἰκονομίας* interpretatorem — — et deductorem omnis veritatis, quae est in patre et filio et spiritu s. secundum christianum sacramentum.

[54]) Harnack, Antwort ꝛc. S. 10. Soweit die Worte Hippolyts hier mitgeteilt sind (*δύο μὲν οὐκ ἐρῶ θεοὺς ἀλλ' ἕνα, πρόσωπα δὲ δύο, οἰκονομίᾳ δὲ τρίτην τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος. πατὴρ μὲν εἷς. πρόσωπα δὲ δύο. ὅτι καὶ υἱός, τὸ δὲ τρίτον τὸ ἅγιον πνεῦμα*) sagen sie allerdings gegen die Personalität des h. Geistes aus und lauten fast wie ditheistisch. Aber s. d. fg. N.

[55]) Im Anschlusse an das Mitgeteilte heißt es weiter: *ὁ γὰρ κελεύων πατὴρ καὶ ὁ ὑπακούων υἱὸς καὶ τὸ συνετίζον ἅγιον πνεῦμα .... πατὴρ γὰρ ἠθέλησεν, υἱὸς ἐποίησεν, πνεῦμα ἐφανέρωσεν.* Das ist zwar noch keine konkret homousianische Darlegung des trinitarischen Verhältnisses, aber doch jedenfalls mehr als rein sachliche Fassung des *πνεῦμα*! Sowohl *συνετίζειν* wie *φανεροῦν* sind Funktionen, die ein persönliches Subjekt voraussetzen.

πρόσωπον auf den Geist mit anzuwenden Bedenken trug, andeuten wollte, daß es eine andre, von der des Vaters und des Sohnes verschiedene Art der selbständigen Lebensthätigkeit sei, die demselben zukomme, daß er die Persönlichkeit des Geistes mehr nur als uneigentliche oder als eine solche weiteren Sinnes gedacht wissen wollte. Geleugnet hat er sie darum nicht, so wenig wie das Teilhaben des Geists an der gleichen Anbetung mit dem Vater und dem Sohn. Er sagt ausdrücklich, es sei „unmöglich, Gott anders als mittels Anerkennung der ganzen Trias richtig zu preisen". „Durch das fleischgewordene Wort", lehrt er, „beten wir auch den hl. Geist an" (προσκυνοῦμεν). Ja „alle Dinge", sagt er schon etwas vorher (c. 8), „hat der Vater dem Sohne untergethan, nur nicht sich selbst und den hl. Geist."

Wollten wir unser Verhör der Väter des 3. Jahrhunderts noch weiter ausdehnen, so würden wir allerdings noch einzelnen heterodoxen Äußerungen begegnen, wir würden aber daneben der Zeugnisse für die volle Göttlichkeit und Persönlichkeit des Geistes immer zahlreichere und immer bestimmtere antreffen. Beim Eingehen auf die Lehrweise der Alexandriner würde uns (in Klemens' Aussagen über des Geistes ἐκπόρευσις oder ἐκπορευτική, ὕπαρξις, sowie in Origenes' einseitiger Abhängigmachung des Geists von dem Sohne) das Vorspiel der Lehrgegensätze des 4. Jahrhunderts begegnen; und in den Aussagen Novatians und Cyprians würden wir weitere Bausteine für das später von Augustin aufgeführte trinitarische Lehrgebäude, die Grundlage des mittelalterlich-scholastischen Dogma, kennen lernen, u. s. f. Das im Bisherigen Mitgeteilte genügt vollreichlich für unsren Zweck, über die geschichtlichen Umgebungen der Anschauung von Gott dem hl. Geist, die im 3. Artikel des Symbolums ihren Ausdruck gefunden, Licht zu verbreiten.

Ein fertig abgeschlossenes Dogma vom Einen Gott in dreien unterschiedlichen Personen und demgemäß von einer dem Vater und dem Sohne gleichartigen und gleichwertigen Persönlichkeit des hl. Geistes ist es noch nicht, was wir gefunden haben. Aber so

wenig wie allseitige unbedingte Zustimmung, ebensowenig ist es allseitige oder auch nur überwiegende Ablehnung des göttlich-persönlichen Charakters des πνεῦμα, was die Väterzeugnisse der in Rede stehenden Epoche besagen. Im Gegenteil, die Mehrheit und gerade der gewichtigere und gehaltvollere Teil derselben erkennt jenen Charakter an. Aussprüche wie „Zwei Hypostasen der Gottheit, nicht drei, sind bekannt", oder wie: „das Dogma von den drei Personen sei für jene Zeit nicht zu retten", ꝛc. „lassen sich angesichts des von uns dargelegten Thatbestands nicht rechtfertigen. Sie stützen sich auf ins Einseitige gesteigerte halbe Wahrheiten oder auf die Beobachtung einzelner, ihrem Zusammenhange entnommener Aussprüche, mit welchen ein Beweis für die unpersönliche Fassung des πνεῦμα ἅγιον an der Spitze des 3. Symbolartikels auf keine Weise geführt werden kann.

3. Die „Gemeinschaft der Heiligen" und die übrigen wichtigeren Zusätze des neurömischen Symboltexts.

a. Communio sanctorum. Während in der kürzeren oder „altrömischen" Gestalt des Taufsymbols auf das den 3. Artikel eröffnende Et in Spiritum sanctum als erster von drei weiterhin bis zum Schlusse genannten Gegenständen des Glaubens der Ausdruck „sanctam ecclesiam" folgt, reihen in dem erweiterten Bekenntnistext, den wir heute gebrauchen, fünf ergänzende Zusätze zum hl. Geist sich an. Die beiden ersten derselben: sanctam ecclesiam catholicam" und „sanctorum communionem" gehören nach herrschender Annahme unmittelbar zusammen, als Hauptbegriff und erläuternde Beifügung. A. Harnack freilich hat das zweifelhaft zu machen und die „Gemeinschaft der Heiligen" nicht als eine Explikation sondern eine „Fortsetzung" des Ausdrucks „heilige katholische Kirche" bildend darzustellen versucht. Zugleich empfiehlt er statt der herkömmlichen, auf die Gemeinschaft der Glieder der Kirche gehenden Deutung von sanctorum communio

eine neue, aus einer Symbolauslegung des Faustus v. Reji (ca. 480) entnommene Erklärung des Ausdrucks, wonach derselbe s. v. a. Verehrung der Heiligen im katholischen Sinne des Worts sein soll. Die Formel würde danach „den Heiligenkult enthalten und schützen", und das jetzt in den Kirchen der Reformation übliche Verständnis der Stelle würde auf einer idealisierenden „Umdeutung" beruhen.[56])

Auch dieser Angriff auf das Ansehen unseres Taufbekenntnisses erscheint uns unmotiviert. Wir vermögen nicht einzusehen, warum der von einem so späten, vereinzelt dastehenden und notorisch heterodoxen Zeugen wie jener Faustus mit communio sanctorum verbundene Sinn fürs Verständnis dieses Ausdrucks maßgebend sein soll, während doch der einfache Wortsinn sowohl von communio wie von sancti auf eine andere Bedeutung führt und auch in der älteren kirchlich-dogmatischen Tradition nichts die Faustische Deutung Begünstigendes enthalten ist. Die nicht appositionelle sondern „fortsetzende" Bedeutung des Ausdrucks in seinem Verhältnis zu „heilige katholische Kirche" kann möglicherweise das Ursprüngliche gewesen sein (vgl. unten). Aber daß der Ursinn der Ergänzung ein den Heiligenkult enthaltender gewesen sein sollte, widerspricht dem biblischen Sinne von communio und von sancti ebensowohl, wie der ältesten kirchlichen Überlieferung.

Gehen wir aus vom biblischen Sprachgebrauch, so muß allerdings das Nichtvorkommen der Verbindung *κοινωνία τῶν ἁγίων* im neuen Testament konstatiert werden. Allein für den Grundbegriff *ἅγιοι* steht es unbedingt fest, daß derselbe vorherrschend die Angehörigen der Heilsgemeinschaft Christi im Diesseits bezeichnet. Von den Seligen im Jenseits — also gleichbedeutend mit „Geister der vollendeten Gerechten" (Hebr. 12,23) — steht *ἅγιοι* eigentlich nur zwei Male: 1. Thess. 3,13 und 2. Thess. 1,10. Gesetzt man wollte hiezu noch die Fälle, wo *ἅγιοι* im ATl. Sprachgebrauch der Septuaginta die Engel bedeutet (z. B. Sach. 14,5;

[56]) Harnack, D. ap. Glaubensbek., S. 31 f. Die betr. Stelle aus Faustus Traktat De symbolo bringen wir unten N. 72.

Dan. 4,10.14) hinzunehmen: immerhin würde das Sichbeziehen des Ausdrucks auf diesseitige Glieder des Reichs Christi, seine Synonymie mit πιστεύοντες oder Χριστιανοί also, weitaus das Überwiegende bleiben. Man vgl. κλητοὶ ἅγιοι im Eingang des Römer- und des 1. Korintherbriefs; desgl. das bloße ἅγιοι: Eph. 1,1; Phil. 1,1; ferner Röm. 8,27; 15,26; 16,15; 1. Kor. 6,2 (auch 7,14); Apg. 9,13 f. 32.41; 26,10 Offb. 13,7, 20,6. Als Ersatz für das fehlende κοινωνία τῶν ἁγίων kann der auf alttestamentl. Grundstellen wie Exod. 19,6; Jes. 61,6 fußende Ausdruck ἔθνος ἅγιον (bezw. ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, 1. Pet. 2,5.9.10) in Betracht kommen. Wie entschieden im Sprachgebrauche Pauli die Beziehung von ἅγιοι auf die diesseitigen, hienieden lebenden Reichsgenossen Christi vorherrscht, kann der Ausdruck ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες (Luther: „nehmet euch der Heiligen Notdurft an") Röm. 12,13 lehren. — Was aber ferner κοινωνία betrifft, so wohnt auch diesem Begriffe keine vorwiegende Beziehung auf die Sphäre des Jenseits bei. Weder wo es absolut steht (wie Apg. 2,42) noch in Verbindungen wie „Gemeinschaft mit einander" (1. Joh. 1,3.6.7), „Gemeinschaft des heil. Geistes" (2. Kor. 13,13), „Gemeinschaft Jesu Christi" (was s. v. a. „Teilhaben an Jesu Christo" ist, s. 1. Kor. 1,9), „Gem. des Leibes und Blutes Christi" (1. Kor. 10,16), „Gem. des Glaubens" (Philem. 6), „Gem. des Geistes" (Phil. 2,1; vgl. 1,5), „Gem. der Leiden Christi" (Phil. 3,10; vgl. 1. Pet. 4,13) 2c., greift der Ausdruck über die Verhältnisse der diesseitigen Kirche hinaus.

Das Ergebnis dieser Befragung des neutestamentlichen Sprachgebrauchs in Bezug auf die beiden Komponenten des Ausdrucks κοινωνία τῶν ἁγίων ist nicht derartig, daß man zugunsten eines Sinnes für denselben wie etwa „Verkehr mit den (jenseitigen) Heiligen", oder gar „Verehrung (Anrufung) der Heiligen" präjudiciert werden könnte. In der That weist denn auch der altkirchliche Sprachgebrauch für diesen hagiolatrischen Sinn des Ausdrucks keinen patristischen Zeugen vor dem genannten Faustus Rejensis († 493) auf. Zuzugestehen ist aber allerdings — darin

liegt die Möglichkeit einer solchen Aufstellung wie jene Harnack'sche — daß der Ausdruck, wo er in vorfaustischer Zeit vorkommt, manchen Schwankungen seiner Deutung unterliegt und nicht immer in einem jenen biblischen Begriffen von „Gemeinschaft" und „Heilige" unmittelbar entsprechenden Sinne gebraucht wird.

Gehen wir die Fälle eines solchen vom biblischen Sinn der betr. Ausdrücke abweichenden Gebrauchs von communio sanctorum (bezw. von den Äquivalenten dieses Begriffs) im einzelnen näher durch, so ist zunächst

1) diejenige Bedeutung prüfend ins Auge zu fassen, laut welcher der Genetiv sanctorum neutrisch genommen und von den geweihten Abendmahlelementen verstanden wird. „Gemeinschaft der Heiligen" wäre danach s. v. a. „Gemeinschaft der Heiligtümer", d. h. gemeinsames Teilhaben am hl. Nachtmahl; Heiligengemeinschaft wäre Sakramentsgemeinschaft, Abendmahlsgemeinschaft. Aus dem griechisch-kirchlichen Sprachgebrauche der vorfaustischen Zeit, näher des 4. und des anhebenden 5. Jahrhunderts, läßt dieser Sinn (wonach τὰ ἅγια gleichbedeutend ist mit τὰ ἁγιάσματα) sich geschichtlich belegen.[57]) Aber der lateinischen Kirche dieser Zeit ist er fremd. Zwar communio allein in der Bedeutung „Abendmahlsgemeinschaft" bieten abendländische Väter des 4. Jahrhunderts gelegentlich dar (z. B. Hilarius Pict., Optat.); desgleichen Ausdrücke wie communionis consortium (Opt.), communionis societas (Ambros.).[58]) Allein für communio sanctorum im Sinne von comm. rerum sacrarum oder comm. sacramentorum fehlen in dieser frühen Zeit die Belege. Von den Beispielen für diese Deutung, welche Zahn angeführt hat, ist das erste, dem pseudoaugustinischen Sermo 241 entnommene, ganz zweifelhafter Auslegung. Ginge aber wirklich sanctorum communio in dieser Stelle auf die Abendmahlsgemeinschaft (wovon wir uns nicht zu überzeugen vermögen), so bliebe dies Zeugnis

[57]) Siehe v. Zezschwitz, Syst. der Katech. II, 1, S. 119, bes. die hier cit. St. εἰς κοινωνίαν τῶν ἁγίων παρέρχεσθαι (Basil. Opp. II, 525).

[58]) v. Zezschwitz a. a. O.

fürs Vorkommen des betr. Sinnes doch ohne sonderlichen Wert; denn der betr. Sermon hat irgendwelchen südgall. Theologen um 500 (ob Cäsarius?) zum Verfasser, gehört also erst in eine ziemlich späte Zeit und hat ältere und gewichtigere Zeugen, welche stark abweichende Deutungen vertreten, neben sich.[59]) Von den übrigen Beispielen können das einem normannisch-französischen Symbol aus dem 12. Jahrhundert entnommene, sowie das aus dem Glaubensbekenntnis der Armenier, ihres späten Ursprungs wegen überhaupt nicht in Betracht kommen.[60]) Interessant ist ja das dem 7. oder möglicherweise schon dem 6. Jahrhundert entstammende altirische Glaubensbekenntnis, welches die Ordnung der Glieder in der Weise vertauscht, daß es die Sündenvergebung vor die Heiligengemeinschaft stellt. Aber der Annahme, daß hier mit dem ersteren Ausdruck (abremissa [sic] peccatorum) die Taufe, mit dem zweiten (Sanctorum communionem) das Abendmahl gemeint sei, stehen schwere Bedenken im Wege; jedenfalls hat der alte Abschreiber den Genetiv, wie sein großer Anfangsbuchstabe zeigt, nicht neutrisch sondern maskulinisch verstanden und auf die Heiligen bezogen.[61]) Ein recht spätes, an Alter jenem pseudoaugustinischen Sermon schwerlich gleichkommendes Dokument ist diese hibernische Glaubensformel ohnedies. Die ältere (etwa gallische oder oberitalische?) Quelle, aus welcher ihre sonderbare Umstellung jener

[59]) Die Stelle lautet: Credentes ergo sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum habentes communionem, quia, ubi est fides sancta, ibi est et sancta communio, credere vos quoque in corporis resurrectionem et remissionem peccatorum oportet. Omne sacramentum baptismi in hoc constat, ut resurrectionem corporum et remissionem peccatorum nobis a Deo praestanda credamus. Daß hier im zweiten Satze des sacramentum baptismi gedacht wird, macht es noch keineswegs notwendig, die vorher genannte sancta communio auf die Abendmahlsfeier zu beziehen (wie Zahn S. 90 N. 2 will). Vgl. v. Zezschwitz S. 121, der vielmehr die bekannte, nachher näher zu erörternde Nicetas-Stelle (s. N. 67) vergleicht.

[60]) Vgl. Zahn S. 90 N. 3 und S. 91 N. 1.

[61]) Caspari, Quellen ꝛc., II, S. 286 f.

Glieder und die Deutung des zweiten aufs Sakrament etwa geflossen sein könnten, bliebe erst noch nachzuweisen. — Kurz, es bleibt zum mindesten zweifelhaft, ob für diese Abendmahlsdeutung ein Zurückgehen bis in die ungefähre Entstehungszeit der Zusätze, die unser neurömisches Symbol gegenüber dem altrömischen aufweist, dargethan werden kann. Rührte das eine oder andre der betr. Zeugnisse in der That aus so früher Zeit her, so bliebe es doch einstweilen eine vereinzelte, für sich allein wenig beweiskräftige Instanz, welcher zahlreichere und notorisch ältere Zeugen für ein anderes Verständnis des Ausdrucks gegenüberstehen.

2. Auf die Gemeinschaft der „Heiligen" d. i. der Gläubigen im Diesseits hat s. Zt. Augustinus den Ausdruck communio sanctorum bezogen, ihn also als mit Kirche oder Heilsgemeinschaft J. Christi gleichbedeutend genommen. Wie er in seinen Sermonen einmal den genannten Ausdruck selbst, ein andres Mal das umschreibende Synonymum participatio societasque sanctorum zur Bezeichnung der sichtbaren Kirche des Diesseits verwendet,[62]) so wird mit der ersteren Benennung auch von seinen donatistischen Gegnern die sichtbare äußere Kirchengemeinschaft bezeichnet, wie dies aus zwei in Augustins Schriften überlieferten donatistischen Urkunden erhellt.[63]) Auf ähnliche Weise, die Kirche des Diesseits bezeichnend, findet man wenn auch nicht „communio sanctorum" selbst, doch ähnlich lautende Äquivalente des Ausdrucks bei noch andren abendländischen Theologen gebraucht. So bei Augustins älteren Zeitgenossen Zeno von Verona sancta fidelium communio; bei Leo d. Gr. universitas Deo servientium Deoque viventium; bei Fulgentius Ruspensis ecclesiasticae socie-

[62]) Aug. Serm. 52, 6: Et removit istos eccl. catholica a communione sanctorum. Serm. 117, 1: participatio societasque sanctorum.

[63]) Ep. ad Flav. Marcellum (in Opp. Aug. Migne t. IX Append. p. 835): si apostoli . . . . in ecclesia zizania i. e. filios diaboli pullulantes, in sanctorum communione dimittendos esse didicissent. Vgl. Ep. Donat. contra Primianum (bei Aug. Enarr. in Ps. 36, Serm. II, 20 (Migne IV, 379): quod incestos cum sanctorum communione miscuerit (vgl. v. Zezschwitz S. 119).

tatis unitas, communio fraternae unitatis u. dgl. m. Ähnlich bei Cassiodor, der die Kirche einmal als collectio fidelium sanctorum omnium bezeichnet, u. s. f.[64])

3. Nicht ausschließlich von der streitenden Kirche des Diesseits, vielmehr von dieser in ihrer Zusammenfassung mit der triumphierenden Kirche steht communio sanctorum in einer neuerdings vielerörterten Stelle der Symbol-Auslegung eines Nicetas, der wahrscheinlich nicht mit dem Aquilejenser Bischof dieses Namens (454—485) eine und dieselbe Person ist, sondern in eine schon etwas frühere Zeit gehört (wahrscheinlich = Nicetas von Romatiana oder Remesiana in Dacien, einem Zeitgenossen und Freunde Paulins von Nola,[65]) mithin den ersten Jahrzehnten des 5. Jahrhunderts angehörig).[66]) Der ideale, über das irdische Diesseits hinausgreifende und die vollendeten Gerechten im Jenseits mit hereinziehende Sinn, in welchem dieser zwar sonst wenig bekannte aber wegen der genannten Auslegungsschrift mit Recht hochgeschätzte Theologe der „Gemeinschaft der Heiligen" gedenkt, erhellt aus der Art, wie er im Anschluß an die sancta ecclesia catholica sich darüber ausläßt: „Was ist die Kirche anders", schreibt er, „als die Versammlung (congregatio) aller Heiligen?

[64]) Zeno, Tract 14; Leo M., Serm. 69, 5; Fulgent. Rusp. De fide (p. 692 u. 705 M.); Cassiod. in Ps. 4, Opp. t. II, 79 (v. Zezschw. S. 120). Als eine hieher gehörige Sinnparallele kann auch die oben in N. 59 angeführte Stelle aus Pseudo-Augustin Serm. 241 gefaßt werden. Aber es ist wohl vorzuziehen, dieselbe mit der Nicetasstelle (N. 67) zusammenzustellen.

[65]) Siehe dessen Ep. 65 und Poëm. 17 u. 27 (Opp. Paulini Nol., M. t. 67). Möglicherweise kann auch der Niceas, Subdiakon der Kirche zu Aquileja, an welchen Hieron. um d. J. 374 seine Ep. 8 schreibt, mit diesem späteren romatianischen Bisch. Nicetas eine und dieselbe Person sein. Wenigstens verbieten chronologische Gründe diese Identifikation nicht; vgl. Kattenbusch, Progr. S. 49.

[66]) Vgl. überhaupt einerseits Kattenb. Progr. S. 34 ff., andererseits Zahn, Apost. Symb., S. 88 N. 1. Jener läßt die Nicetassche Expos. Symboli erst nach der Rufinischen Exp. abgefaßt sein, während dieser sie als älter und von Rufin schon gekannt denkt.

Alle von der Welt Anfang, seien es Patriarchen wie Abraham, Isaak oder Jakob, seien es Propheten oder Märtyrer oder sonstige Gerechte, welche gewesen sind, welche sind oder sein werden, bilden die Eine Kirche, weil sie, durch Einen Glauben und Wandel geheiligt und durch Einen Geist versiegelt, Ein Leib geworden sind, als welches Leibes Haupt Jesus Christus gilt, wie geschrieben steht (Eph. 1,22; 5,23). Ich sage noch mehr: auch die Engel, auch die himmlischen Kräfte und Mächte, stehen im Bunde dieser Einen Kirche — wie denn der Apostel uns lehrt, daß in Christo Alles versöhnet ist, es sei auf Erden oder im Himmel (Kol. 1,20). So glaube also, daß du in dieser Einen Kirche gelangen wirst zur Gemeinschaft der Heiligen (communionem sanctorum). Wisse, daß diese Eine katholische Kirche über den ganzen Erdkreis hin besteht; die Gemeinschaft mit ihr mußt du fest bewahren" (cuius communionem debes firmiter retinere). —[67]) Es ist die Heilsgemeinschaft im Diesseits und im Jenseits, die Kirche in Zeit und in Ewigkeit, was in dieser begeisterten Schilderung beschrieben wird. Daß das Ganze auf eine einseitige Verjenseitigung oder überschwengliche Verhimmelung des Kirchenbegriffs hinauslaufe, läßt sich sicherlich nicht sagen. Den Ausgangspunkt der Betrachtung bildet das Volk Gottes auf Erden, wie es von alters her, seit der Patriarchen Zeiten, durch des HErrn Gnade gesam-

[67]) Lat. bei Caspari, Kirchenh. Anekdota (1883), S. 355 f.: Post professionem beatae trinitatis iam profiteris, te credere *sanctae ecclesiae catholicae*. Ecclesia quid aliud quam sanctorum omnium congregatio? Ab exordio enim saeculi sive patriarchae, Abraham et Isaac et Jacob, sive prophetae, sive apostoli, sive martyres sive caeteri iusti, qui fuerunt, qui sunt, qui erunt, una ecclesia sunt, quia una fide et conversatione sanctificati, uno spiritu signati, unum corpus effecti sunt . . . . Amplius adhuc dico: etiam angeli, etiam virtutes et potestates supernae in hac una confoederantur ecclesia, apostolo nos docente, quia *in Christo reconciliata sunt omnia, non solum quae in terra sunt, verum et quae in coelo*. Ergo in hac una ecclesia crede te *communionem* consecuturum esse *sanctorum*. Scito, unam hanc esse ecclesiam catholicam in omni orbe constitutam; cuius communionem debes firmiter retinere.

melt worden. Zu dieser irdischen Heilsgemeinde wird, nachdem des Redners Gedankenflug sich über das Irdische hinweg zur himmlischen Gemeinde der Seligen und Engel emporgeschwungen, zuletzt wieder zurückgekehrt.

Die Stelle ist von typischer Bedeutsamkeit für eine Reihe ähnlicher, freilich zum Teil kürzerer und minder schwungvoller Ausführungen bei zeitgenössischen und späteren Schriftstellern. Allen voran geht auch hier wieder Augustin. Das Zusammenfassen der triumphierenden mit der streitenden Kirche ist ein oft wiederkehrender Lieblingsgedanke dieses Kirchenvaters. Als eine besonders genaue Realparallele zur Nicetasstelle hat bereits Caspari (bei seiner Herausgabe von Nicetas' Schrift) die Ausführung der Enarratio zu Ps. 91 hervorgehoben, worin es heißt: „Dieses Hauptes (Christi) Leib ist die Kirche, die da besteht nicht etwa nur hier, sondern sowohl hier wie auf dem ganzen Erdkreis, und nicht etwa nur zu unsrer Zeit, sondern allezeit von Abel an bis zu den Letzten, die da geboren werden und an Christum glauben werden — das ganze Volk der dem Einen Gottesstaat, dem Leib unter dem Haupte Christo, Angehörigen. Daselbst sind auch die Engel unsre Mitbürger", u. s. f.[68]) Ähnlich in der dem Enchiridion ad Laurentium einverleibten Symbolauslegung, wo beim 3. Artikel zur „heiligen Kirche" bemerkt wird: „Dieselbe ist als ganze hier zu nehmen, nicht bloß nach der Seite ihres Wallens auf der Erde, wo sie vom Aufgang bis zum Niedergang der Sonne des HErrn Namen lobt und als Erlöste ihm ein neues Lied singt, sondern desgleichen nach der Seite ihres immerdar, von der Schöpfung an, stattfindenden seligen und leidensfreien Geeinigtseins mit Gott. Daselbst verharrt sie in seligem Bestand

[68]) Aug. Enarr. in Ps. 90, Serm. 2, n. 1: Corpus huius capitis ecclesia est, non quae hoc loco est, sed et quae hoc loco et per totum orbem terrarum; nec illa, quae hoc tempore, sed ab ipso Abel usque ad eos qui nascituri sunt usque in finem et crediturі in Christum, totus populus sanctorum ad unam civitatem pertinentium; quae civitas corpus est Christi, cui caput est Christus. Ibi sunt et angeli cives nostri.

(beata persistit) unter den Engeln und leistet ihrer hienieden wallenden Hälfte nach Kräften Beistand; denn sie beide bilden Eine Genossenschaft des ewigen Lebens (consortio aeternitatis), jetzt schon geeinigt durch das Band der Liebe und ganz und gar hergerichtet zur Verehrung des Einen Gottes." [69]) Mit der an dieser letzteren Stelle genannten consortio aeternitatis sind sachlich gleichbedeutend anderwärts vorkommende Ausdrücke wie aeterna societas sanctorum, congregatio sanctorum, concordari cum angelis, u. s. f.[70]) — Ähnliches findet sich bei nachaugustinischen Theologen wie Leo d. Gr., der von der integritas unius castae communionis der jungfräulichen Kirche redet; bei Pseudoaugustin im zweiten Sermon über das Symbolum an die Katechumenen, u. s. f.[71])

Mit dieser Gruppe von Zeugnissen (zumeist aus dem Anfang oder der Mitte des 5. Jahrhunderts) für den Gedanken einer einheitlichen Zusammengehörigkeit der ecclesia militans und der eccl. triumphans berührt sich die aus ihnen benachbarter Zeit herrührende Symbolauslegung des Faustus v. Riez, deren Eingangs dieses Abschnittes gedacht wurde.[72]) Zweierlei

[69]) Aug. Enchirid. ad Laur. S. 56 (p. 207 ed. Brud.). Man beachte, wie fern hier Augustin, trotz des Hinweises auf die Hilfe von oben ꝛc., dem Gedanken an einen cultus sanctorum bleibt!

[70]) Vgl. Aug. c. Faust. XVI, 16; Serm. 223 (M. t. V, 1092); Enchir. c. 63.

[71]) Leo M., Ep. 80, 1 (nicht: Serm. 88, wie v. Zezschwitz irrig citiert). Ferner (Pseudo.) Aug., Serm. II de Symb. (M. t. VI, p. 651). An der letzt. Stelle steht der Begriff der s. congregatio fidelium zur Erläuterung des regnum, welche am letzten Ende Christus dem Vater übergibt (1 Kor. 15, 24 ff.). — Die bei v. Zezschw. S. 120 gleichfalls als hieher gehörig angeführte Stelle aus Petr. Chrysol. Serm. 132 (M. t. 52, p. 562) bietet eine andere Vorstellung dar. Die darin genannten concilia et congregatio sanctorum sind ausschließlich diesseitig gedacht; eine Mitbeziehung auf die Gemeinschaft der Engel und Seligen im Himmel findet nicht statt.

[72]) Beste Ausg. (aus einer Hds. aus Alb.) bei Caspari, Quellen ꝛc. IV (1879), S. 250–281, unter dem Tit.: S. Faustini tractat. de Symbolo.

Neues jedoch tritt uns in derselben entgegen. Ihr Verfasser behandelt den Ausdruck „sanctorum communionem" (den er in seinem Symboltext hat, obschon dieser sonst sich noch nicht durchweg mit dem neurom. Symbolum deckt) getrennt vom vorhergehenden sanctam eccl. catholicam.[73]) Und er gibt dem, was er Auslegendes, oder richtiger Anwendendes, zu dem Ausdrucke bemerkt, die Gestalt eines scharfen Ausfalls wider die Gegner der katholischen Heiligenverehrung, denn er sagt: „Gehen wir über zur „Gemeinschaft der Heiligen". Dieser Ausdruck widerlegt (confundit) diejenigen, welche lästerlich behaupten, daß man die Asche der Heiligen und Freunde Gottes nicht in Ehren halten dürfe, (und) welche nicht dafür halten, daß das ruhmreiche Gedächtnis der seligen Märtyrer durch die Verehrung ihrer heiligen Stätten zu feiern sei. Solche Leute haben gegen das Symbol sich vergangen, (praevaricati sunt) und Christo bei der Taufe gelogen und haben durch solchen Unglauben dem Tode Raum gegeben mitten im Schoße des Lebens, wo, laut dem Symbolum, Vergebung der Sünden gespendet wird" ꝛc.[74]) — Daß mit dieser polemischen Auslassung die südgallischen Anhänger des Vigilantius getroffen werden sollten, kann nach dem, was aus Hieronymus über das Auftreten dieses Gegners des Märtyrerkults und seiner

[73]) Zu „*S. ecclesiam catholicam*" bemerkt er: Quae est ecclesia catholica, nisi dicata Deo plebs, per omnem diffusa mundum? Nam sicut diversa hominis membra, variis ministeriis sibi congrua, capiti suo militant ac de se corpus integrum reddunt, sic et variae gentes diversaeque nationes, in unam fidem convenientes, unum de se Christi corpus efficiunt (Caspp. p. 272 -273). Hierauf: Sequitur, ut transeamus ad *sanctorum communionem*, etc.

[74]) (a. a. O. p. 273 sq.): Illos hic sententia illa confundit, qui sanctorum et amicorum Dei cineres non in honore debere esse blasphemant, qui beatorum martyrum gloriosam memoriam sacrorum reverentia monumentorum colendam esse non credunt. In Symbolum praevaricati sunt, et Christo in fonte mentiti sunt, et per hanc infidelitatem in medio sinu vitae locum morti aperuerunt, ubi secundum Symbolum donatur abremissio peccatorum. (Die Rede geht am Schlusse unmittelbar zum folg. Gliede des Symbols, der Sündenvergebung über.)

Parteigänger bekannt ist,[75]) nicht bezweifelt werden. Es fragt sich aber, ob die jedenfalls einige Zeit vor Faustus' Auslegung in das Symbolum aufgenommene Sentenz „sanctorum communionem" gleichfalls dem Zwecke der Zurückweisung der Vigilantianer hatte dienen sollen? Weder für diese Annahme noch für die andere, daß der Ausdruck gleich ursprünglich nicht appositionell, sondern (wie Faustus ihn nimmt) als ein besonderes Glaubensobjekt für sich bezeichnend gemeint gewesen, legen die oben unter Nr. 2 und 3 angeführten Aussagen vorfaustischer Schriftsteller ein günstiges Zeugnis ab. Es gibt eine patristische Parallele zur eben mitgeteilten Faustusstelle, die aus ähnlicher (oder wenig späterer) Zeit wie sie herrühren mag und die aus Anlaß der „communio sanctorum" von der Pflicht, den „Heiligen" des Jenseits Verehrung darzubringen, handelt.[76]) Aber diese Stelle — aus einer früher irrigerweise dem Eusebius von Emesa († 360) beigelegten Homilie — unterliegt dem Verdachte, keinem andern als dem Faustus Rejensis selbst anzugehören. Verhält es sich richtig mit dem von Caspari versuchten Nachweise seiner Verfasserschaft in Bezug auf dies Schriftstück, so ist es nicht ein andrer

[75]) Die betr. Aussprüche des Hieron. (Contr. Vigilant.; Ep. 109 ad Ripuar.) stellt Caspari a. a. O. (S. 274 f.) zusammen. Vgl. auch Gennadius, De dogmatibus eccl. c. 73: Sanctorum corpora et praecipue beatorum martyrum reliquias ac si Christi membra sincerissime honoranda . . . . credimus. Si quis contra hanc sententiam venerit, non Christianus, sed Eunomianus et Vigilantianus creditur.

[76]) In der Homil. II de Symbolo (bei Caspari, Anekdota, S. 333): Credamus et *sanctorum communionem*, sed sanctos non tam pro Dei parte, quam pro Dei honore veneremur . . . Colamus in sanctis timorem et amorem Dei, non divinitatem Dei, colamus merita, non quae de proprio habent, sed quae accipere pro devotione meruerunt. Digne igitur venerandi sunt, dum nobis Dei cultum et futurae vitae desiderium contemptu mortis insinuant. Das Herrühren dieser fälschlich dem Euseb. v. Emesa zugeschriebenen Homil. von Faustus hat Casp. wahrscheinlich gemacht. Vgl. auch Engelbrecht (der sie übrigens in s. kritische Ausg. der Werke des Faustus, Corp. scr. eccl. lat. t. XXI Wien 1891 nach nicht mit aufgenommen hat).

sondern eben wieder Faustus selbst, der als zweiter Zeuge für die hagiodulische Deutung des Ausdrucks eintritt! Für den Fall des Nichtberührens von Faustus aber ist die Homilie keinenfalls einem früheren Zeitalter als dieser zuzuweisen. Vielmehr wäre dann eher ihr Entstandensein unter Einwirkung seiner Lehrweise als wahrscheinlich anzunehmen.

Sonach fehlt viel daran, daß die Annahme eines Eingefügtseins der Worte „sanctorum communionem" zum Zweck der Abwehr frühprotestantischer Proteste wider den Heiligenkult durch einem kräftigen Apparat alter Zeugnisse gestützt dastände. Faustus von Riez ist vorläufig der einzige alte Gewährsmann für die genannte Auffassung. Seinem vereinzelten Eintreten für dieselbe läßt sich eine weit größere Zahl von Trägern der altchristlichen Lehrentwicklung entgegenstellen, welche die communio oder congregatio sanctorum entweder ohne weiteres mit der diesseitigen Kirche identisch fassen, oder (wie Nicetas und wie Augustin in der Mehrzahl seiner hieher gehörigen Äußerungen) die Verbindung der streitenden Kirche im Diesseits mit der vollendeten im Himmel dadurch bezeichnet finden — womit doch noch keineswegs der cultus martyrum s. sanctorum für notwendig erklärt ist. Es scheint auch als ob, ungeachtet des steten Überhandnehmens der Heiligenverehrung in der kirchlichen Praxis, Faustus für seine Auffassung von comm. sanctor. im Symbolum während der nächsten Jahrhunderte kaum Nachfolger gefunden habe. Noch in der Karolingerzeit gehen verschiedene Symbolausleger an dem Ausdruck stillschweigend vorbei, wie an „einem alten Erbstück, über dessen ursprünglichen Sinn man nicht mehr recht klar und sicher war".[77]) Alcuin läßt über „Kirche" und „Gemeinschaft der Heiligen" sich meist in ähnlichen Ausführungen wie die obigen Augustins und Nicetas vernehmen.[78]) Erst

[77]) Zahn, S. 91.

[78]) S. die auch von Caspari (Anekdota, S. 356) mitgeteilte Stelle aus Alcuins (Pseudo-Alcuins) Confessio fidei III, c. 26 (Opp. Alc. ed. Migne, t. 101, p. 1072).

von Rabanus Maurus an[79]) scheint eine Art von Vorherrschaft des Verständnisses der Formel, welches sie in engere Verbindung mit dem Heiligenkult setzt, einzutreten. Allein zur ausschließlichen Anwendung in der katholischen Tradition ist diese Deutung keineswegs gelangt. Noch der Catechismus Romanus deutet die sanctorum communio, ohne der Verehrung der jenseitigen Heiligen irgendwie bei ihr zu gedenken. Seine Fassung der Worte als „einer Art Auslegung" (veluti explicatio quaedam) von „heil. kath. Kirche" entfernt sich (wie Zahn treffend erinnert hat) keineswegs so sehr weit von derjenigen Luthers im Großen Katechismus, der in dem Ausdruck eine „Glosse oder Auslegung, da Jemand hat wöllen deuten, was die christliche Kirche heiße," erblickte.[80])

Es erscheint nach dem allem doch wohl übereilt, jene Ausführungen des Faustus als eine richtige, für die heutige Exegese maßgebende Wiedergabe der ursprünglichen Bedeutung des Ausdrucks communio sanctorum zu betrachten. Zum sichren Er-

---

[79]) Dessen Homil. 13 dom. II Quadrag. (Opp. IV, p. 27 M.) übrigens nichts hieher Gehöriges enthält (gegen v. Zezschw., S. 121).

[80]) Cat. Rom. I, c. 10, qu. 20 (über *Sanctorum communionem*): In primis igitur fideles docendi sunt, hunc articulum esse illius, qui de una s. ecclesia catholica antea positus est, veluti explicationem quandam, etc. Und gleich nachher dann: Hac autem sanctorum communione sacramentorum communionem intelligi debere Patres in Symbolo significant, etc. Ähnl. auch sonst mehrfach in kathol. Schriften des neueren Katholicismus. Bellarmin, Explicatio symb. apost. (Opp. Colon. 1617, t. VII) bemerkt zu commun. sanctorum zwar (p. 1227): Est enim in Ecclesia sanctorum communio, quia Ecclesia est quasi corpus quoddam vivum et ita inter se connexum, ut omnia membra pendeant a capite et participent omnia bona, quae ab illo capite influunt ad membra, — aber das Moment der Heiligenverehrung tritt in der hierauf folg. Ausführung über diese der Kirche von ihrem Haupte zufließenden bona ganz und gar zurück. In erster Linie werden als dazu gehörig genannt: sacramenta, sacrificia, orationes, indulgentia etc. Und erst ganz zuletzt heißt es: Et Ecclesia, quae est in coelis, communicat orationes et merita sua cum Ecclesia, quae est in terris etc.

weis dessen, daß die Worte „den Heiligenkult enthalten und schützen", bedürfte es reichlicherer und deutlicherer Zeugnisse als die bisher bekannten.

b. Auch an dem Prädikat „**catholicam**" bei sanctam ecclesiam pflegt die reformlustige neuere Theologie gern Anstoß zu nehmen. Verfahren wird dabei im allgemeinen auf ähnliche Weise wie in dem oben betrachteten Falle: ein jüngerer kirchlich verengter Sprachgebrauch wird vorgeschoben, um das Symbol als inficiert mit unevangelischen Zuthaten bemängeln zu können. Von der älteren und einfacheren, der biblischen Gedankenwelt noch unmittelbar nahestehenden Bedeutung wird behauptet, sie könne für den Sinn des Ausdrucks im Bekenntnistexte nicht maßgebend sein.

Der altorientalische, schon bei Ignatius und im Polykarpusmartyrium vorkommende, den Taufsymbolen der Kirchen Syriens, Palästinas und Ägyptens gemeinsame Gebrauch von καθολικός zur Bezeichnung der Allgemeinheit der Kirche, d. h. ihres die Glieder des Leibes Christi in allen Landen umfassenden ökumenisch idealen Charakters[81]) (im Sinne von Schriftstellen wie Matth. 8,11; Luk. 13,28 f.; Matth. 24,31; Apg. 2,5—11; Rö. 10,18; 14,11; Phil. 2,11; Kol. 3,11 ꝛc.) soll nach Harnack nicht

[81]) Ignat. ad Smyrn. 8,2: ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Vgl. die Überschrift des Martyr. Polycarpi: Ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Σμύρναν — — πάσαις ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἁγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας παροικίαις ἔλεος καὶ εἰρήνη κτλ. Zum richtigen Verständnis des καθολική, bes. in der ersteren Stelle, s. Sohm, Kirchenrecht (Lpz. 1892), S. 196 f.: „Nicht als ob damit von einer „kathol. Kirche" im Sinn der Folgezeit — die Rede wäre; noch als ob „katholisch" bereits ein Parteischlagwort bedeutete. Sondern in dem unmittelbaren Wortsinne: nur wo der Bischof ist, da ist wirklich die allgemeine Christenheit, die ganze Christenheit versammelt. Das Wort „katholisch" hebt nur einen Gedanken hervor, welcher an sich bereits in dem Wort „ἐκκλησία" liegt. Eine wahre Ekklesia ist nur da, wo Christus in der Mitte der Versammelten ist und mit ihm die ganze Christenheit" ꝛc. (Vgl. auch S. 200 N. 24, die Auseinandersetzung mit Seeberg.)

der Sinn sein, in welchem das s. eccl. catholicam des neurömisch erweiterten 3. Artikels zu nehmen wäre. Sondern für diesen Sinn soll die hierarchisch schroffe, exklusive und ketzerfeindliche Bedeutung maßgebend sein, welche der Begriff kirchlicher Katholizität im Abendlande, namentlich in Nordafrika unter Cyprians Einwirkung, seit dem 3. Jahrhundert annahm. „Wir sind verpflichtet, die Bezeichnung, nachdem sie in die lateinischen Symbole vom 3. Jahrhundert an aufgenommen wurde — —, dort auch in dem angegebenen Sinne (nämlich dem cyprianischen) zu verstehen, also auch in unsrem Apostolikum". Eine Umdeutung sei es, wenn man im Protestantismus bei Verdeutschung des Symbols das „katholisch" durch „christlich" ausdrückt. Luther kehrte mit dieser Umdeutung zwar zum ältesten Sinne des Wortes zurück, aber dies nicht ohne „über den Symbolsinn hinwegzuschreiten".[82])

Wir finden auch auf diesem Punkte die Bemängelung des recipierten Symboltexts nicht hinreichend motiviert. Allerdings hat Cyprian durch seine Ausprägung des technischen Begriffs der Katholicität, welcher fortan in der abendländisch-orthodoxen Überlieferung sich behauptete, auf diese Überlieferung einen mächtigen Einfluß geübt, der besonders darin bedeutsam hervortritt, daß man seit dem 4. Jahrh. im Anschluß an Pacianus sich gewöhnte, das Fehlen des Ausdrucks catholicus im N. T. mittels Hinweises auf das erst spätere Hervortreten der Häresie zu erklären.[83]) Aber es ist doch sehr bemerkenswert, daß gerade die nordafrikanischen Theologen, trotz der Entschiedenheit, womit sie den antihäretisch verengten Katholicitätsbegriff Cyprians sich aneigneten und trotz ihrer merkwürdigen Bevorzugung der Variante „per

[82]) Harn., Ap. Glaubensbek., S. 30 f. Ähnlich auch Kattenb., Z. Würd. S. 31.

[83]) Vgl. Pacian De cath. nomine (Migne t. XIII, p. 1051 ff.), der das Aufkommen des unbiblischen und den Aposteln fremden Namens unter ausdrücklicher Berufung auf Cyprian rechtfertigt. Auch Fulgentius Rusp. Respons. contr. Arian. obiect. 7 (Migne t. 65, 219).

sanctam ecclesiam" am Schlusse des 3. Symbolartikels, bis weit über Augustins Zeit hinaus, ja bis ins 6. Jahrhundert hinein, von ihrem Symboltext das Wörtchen catholicam noch fernhielten, ähnlich wie das in der Symbolüberlieferung auch der Kirchen Oberitaliens (bes. Ravennas, Aquilejas, Mailands) sich beobachten läßt.[84]) Am frühesten haben einerseits jener dacische Bischof Nicetas um 400, andrerseits die Kirchen Galliens den Zusatz catholicam ihren Texten des 3. Symbolartikels einverleibt.[85]) Sollte darin nicht ein Hinweis auf das Entstammtsein des Wörtleins aus alt-orientalischer Überlieferung, mithin auf seinen nicht cyprianisch-nordafrikanischen sondern vorcyprianischen Ursinn und Ursprung enthalten sein? Daß die abendländische Überlieferung späterer Zeit (wie bei Alcuin, Raban 2c.) den Ausdruck unbedenklich in der cyprianischen Fassung nahm, darf nicht Wunder nehmen. Aber für den Sinn desselben bei seinem frühesten Vorkommen in abendländischen Symboltexten überhaupt kann daraus nichts gefolgert werden. Uns scheint in dem einerseits dacischen andrerseits gallischen Ursprung derjenigen lateinischen Bekenntnisformeln, welche eine s. eccl. catholica bekennen, ein deutlicher Fingerzeig für das Originieren des Ausdrucks im griechischen Orient und ebendarum für seine Unabhängigkeit vom cyprianischen Begriffe der Katholicität enthalten zu sein.[86]). Luther hat sich also, wenn er auf den ältesten und sprachrichtigsten Sinn

[84]) Siehe in Hahns Biblioth. S. 29 ff. einerseits die afrikan. Symbole (wovon die aus Aug., Pseudo-Aug. u. Fulgentius mit vitam aeternam *per sanctam ecclesiam* schließen), andererseits die der Kirchen von Mailand, Turin, Ravenna, Aquileja (ebend. S. 20 ff.). Vgl. v. Zezschw. S. 118 f.

[85]) Hahn³, S. 26 (Nicetas) und S. 37 ff. (gall. Symbole).

[86]) Der wurzelhafte Zusammenhang der Theologie eines Irenäus (der adv. haer. III, 3, 2 u. 24, 1 den idealeren, vorcyprianischen Begriff der kirchl. Katholicität aufs deutlichste ausdrückt) mit der Kirche des griech. Orients, insbes. Kleinasiens, bedarf keiner näh. Darlegung. Bei Nicetas ist, abgesehen von seinem griechischen Namen, das Angrenzen seines dacischen Bischofssitzes an altgriech. Sprach- und Kulturgebiete in Betracht zu ziehen.

des Ausdrucks zurückging, keineswegs eines „Hinwegschreitens über den Symbolsinn" schuldig gemacht.

---

c. Von den übrigen Zusätzen, die der recipierte Symboltext gegenüber dem altrömischen aufweist, verhält sich's mit **vitam aeternam** am Schlusse des 3. Artikels ähnlich wie mit catholicam. Bereits lange vor dem Üblichwerden des neurömischen Textes lassen orientalische Taufsymbole (wie das antiochenische, das jerusalemische bei Cyrill, das in den Apost. Konstitutionen) die Erwähnung des ewigen Lebens den Schluß des Ganzen bilden. Nicht minder ist dies bei den meisten älteren Bekenntnissen des Abendlands (wie dem afrikanischen nach Augustin und Fulgentius, dem ravennatischen, dem des Daciers Nicetas, den gallischen und spanischen) der Fall, während freilich die Kirchen Oberitaliens (Aquilejas, Mailands, Turins) gleich der Kirche Roms Taufsymbole ohne ein abschließendes vitam aeternam im Gebrauche hatten. Eine besondere dogmatische Bedeutung wird diesem Umstande schwerlich beigelegt werden können. Bemerkenswert ist übrigens, das der ancyranische Bischof Marcellus, als er in einem Schreiben an Julius I von Rom behufs Erweisung seiner Rechtgläubigkeit sich zum altrömischen Taufsymbol bekannte, dem griechischen Texte desselben ein ζωὴν αἰώνιον beifügte. Man wird diesem Phänomen durch die Annahme, ein Abschreiber habe die Worte interpolierend hinzugefügt,[87]) vielleicht doch nicht ganz gerecht. Marcell könnte wohl auch sozusagen unwillkürlich die Symbolform, wie er sie in seiner kleinasiatischen Heimat gewohnt war, wiedergegeben haben, ohne eines Abweichens von der römisch-kirchlichen Lesart sich dabei bewußt zu werden. Dasselbe ästhetische Interesse, das auch anderwärts die Hinzufügung von vitam aet. begünstigte, kann auch ihn bestimmt haben, im Hinblick auf biblische Vorbilder wie 1. Kor. 15,23 f.; 1. Thess. 4,17 ꝛc. über die Be-

[87]) So Caspari, Quellen III, 105 f.; auch Kattenb. Progr. S. 21 ff.

zeugung der Auferstehungshoffnung hinaus bis zum Endziel unsres Hoffens, der ewigseligen Gemeinschaft mit Gott durch Christum, fortzuschreiten.[88]) Auf jeden Fall gibt das, während einiger Jahrhunderte stattfindende Nebeneinandergehen von Formeln mit und von solchen ohne den genannten Ausdruck zu erkennen, daß das Variieren der Taufbekenntnisse keineswegs immer durch ernste dogmatische Differenzen bestimmt war.

d. Auch in „**creatorem coeli et terrae**“ am Schlusse des 1. Artikels, sowie in der Einschiebung eines „**mortuus**“ zwischen crucifixus sub Pontio Pilato und sepultus kann nichts von sonderlicher dogmatischer Bedeutsamkeit erblickt werden, wenigstens nichts von einer solchen, an der unser Zeitalter ein gespannteres Interesse oder auch Anstoß nehmen könnte. Es wird sich wohl so verhalten, wie Zahn (S. 51 u. 71 seiner Abh.) dies dargelegt hat, daß die erstere Erweiterung aus Anlaß des kirchlichen Gegensatzes zum gnostischen Dogma von einem vom höchsten Gotte verschiedenen Demiurgen, die letztere aber in antidoketischer Absicht stattgefunden hat; eine ausdrückliche Hervorhebung des weltschöpferischen Wirkens des allmächtigen Gottes erschien in jener, und eine Betonung der Wirklichkeit des Todesleidens Christi erschien in dieser Richtung zweckmäßig und geboten. An diesen Momenten des Bekenntnisses wird man gegenwärtig mehr nur ein historisches Interesse hegen. Zum Anstoß könnte ja allerdings der erstere Punkt den Anhängern jenes modernen Naturalismus, der auf Grund Darwin-Häckel'scher Lehre überhaupt den Begriff einer Weltschöpfung aus unsrer Gedankenwelt verbannen will, gereichen — gleichwie etwaige Liebhaber der Scheintodhypothese des älteren Rationalismus an jenem „mortuus“ sich ärgern mögen. Aber die große Masse der Ersteren ist über jedes Interesse an kirchlichem Glauben und Glaubens-

[88]) Darüber, daß beim Hinzutreten dieser oder jener Glieder zum Symbolterte bald pragmatische bald auch nur ästhetische Notwendigkeit waltete, s. v. Zezschw. S. 114.

formeln ohnehin längst hinaus, und die Versuche zur Wiederauffrischung der genannten vulgärrationalistischen Theorie dürften wohl stets auf den engeren Kreis einzelner Sonderlinge beschränkt bleiben.

---

e. **Descendit ad inferna** ist diejenige Erweiterung des älteren Symboltexts, um deren willen unser heutiges Apostolikum von jeher vorzugsweise eifrig angegriffen worden ist. Schon bei den Verhandlungen des Konzils zu Ferrara-Florenz (1439) über die Stellung der Griechen zum Apostolikum spielte diese Zusatzformel (von welcher der griechische Sprecher Markos Eugenikos nichts wissen will) eine, wenn auch nicht gerade belangreiche Rolle.[89]) Bei den neueren Kontroversen über das Bekenntnis, auch schon denen, die sich vor Schrempf's und Harnack's Eintreten in den Kampf abspielten, pflegt gerade um diesen Punkt jedesmal besonders heftig gestritten zu werden. „Kein andrer Bestandteil des Bekenntnisses hat die moderne Durchschnittsbildung so außer Fassung gebracht, als dieses vielbespöttelte Stück Mythologie aus dem Leben des Jenseits."[90]) Harnack widmet dem Gegenstande zwar keine sehr eingehende Erörterung, betont aber das Fehlen der Formel in den vornicänischen Symbolen als ein wohlmotiviertes und nennt die s. Zt. von Luther gegebene und von der Konkordienformel (art. IX) aufgenommene streng realistische Deutung des Ausdrucks gemäß Eph. 4,8—10 eine „seltsame Umdeutung". Gegenüber Cremer, der das Lapidarstilmäßige der Formel und das biblische Bezeugtsein der durch sie ausgesagten Thatsache betont, äußert H. spottend: über diese „Heilsthatsache" denke dermalen jeder, wie er eben wolle. Nur deshalb werde dieselbe — da es ihr an biblischer Begründung

[89]) S. darüber Monrad, Die erste Kontroverse über den Ursprung des apostol. Glaubensbekenntnisses; Laur. Valla und das Konzil zu Florenz (Gotha 1881), S. 174.

[90]) Semisch, Das ap. Glaubensbekenntnis, s. Urspr. u. s. Geschichte, Berlin 1872, S. 20. Vgl. meinen Vortrag (geg. Lisco): Das ap. Symb. im Beweis d. Gl. 1872, S. 299 und die das. cit. Abhdlg. von H. Müller, Hinabgef. z. Höllen ꝛc. (Ztsch. f. d. gef. luth. Theol. 1870).

gebreche (denn eine vor der Wiedererweckung Christi stattgehabte Höllenfahrt bezeuge das N. T. nirgends) — für maßgebend gehalten, weil sie im Apostolikum steht. Dies sei aber nicht evangelischer Glaube, sondern „der pursie Formelglaube.“[91])

Es liegt nicht in unserer Absicht, über die Bedeutung und Berechtigung des descensus hier eingehend zu handeln. Zu allseitiger Erschöpfung des Gegenstandes bedürfte es eines Buches.[92]) Nur einige Gesichtspunkte, die es behufs seiner richtigen Würdigung festzuhalten gilt, möchten wir hervorheben.

1. Die biblische Begründung fehlt dem Lehrstück von Christi Hadesfahrt keineswegs; und zwar ist speciell auch das Hinabgestiegensein des HErrn als vor seiner Wiedererweckung geschehener Akt im Neuen Testament gut bezeugt. Die Stelle 1. Pet. 3,18 f.: „getötet zwar nach dem Fleisch aber lebendig gemacht nach dem Geist, in welchem er auch hingegangen ist und den Geistern im Gefängnis gepredigt hat“ 2c., hat als eigentlicher Haupt- und Mittelpunkt für die betr. biblische Beweisaufnahme zu gelten. Aber nur dann kann dieser Ausspruch (sowie die kürzere Rückverweisung auf ihn im folg. Kapitel, durch die Worte: „deshalb ist auch den Toten das Evangelium verkündigt worden“ 2c.) richtig verstanden und seiner wahren Bedeutung gemäß erfaßt werden, wenn an dem andern die Hadesfahrt betreffenden Petrusworte, das uns Lukas in Petri Pfingstpredigt (Apg. 2,27) überliefert hat und das älter und von fundamentalerer Bedeutsamkeit als 1. P. 3,18 f. ist, nicht vorbeigegangen, sondern auch ihm die

[91]) Harn., Ap. Gl., S. 29; Antw. 2c. S. 13 f. Ähnlich, nur etwas schonender: Kattenb., Z. Würd. S. 29 f.

[92]) Wesentlich nur zur Widerlegung des P. Kingschen Irrtums von einer antiapollinaristischen Tendenz der Formel desc. ad inferna schrieb s. Zt. der dän. Theologe Waage die 174 Oktavseiten starke Monogr. De aetate articuli, quo in symbolo ap. traditur Jesu Christi ad inferos descensus commentatio (Havniae 1836). Von entsprechender Gründlichkeit ist die Prüfung, welche G. v. Zezschwitz der NTl. Grundlage des Dogmas angedeihen ließ, in seiner Erstlingsschrift: Petri apostoli de Christi ad inferos descensu sententia, Lips. 1857.

nötige Beachtung gewidmet wird. In seinem Tode am Kreuz — das ist der Sinn dieses auf die messianische Psalmstelle Ps. 16,11 sich beziehenden apostolischen Worts — ist der HErr auch zum Hades, d. h. zum Totenreiche in unmittelbare Beziehung getreten, und zwar in eine Beziehung andrer und entgegengesetzter Art als die vor ihm, dem „Heiligen" Gottes, zum Raube des Hades Gewordenen. Während sie, die Unheiligen (die der ὁσιότης vor Gott Entbehrenden) der Gefangenhaltung im Totenreiche verfielen, konnte dies Los ihn, den ὅσιος τοῦ θεοῦ, nicht betreffen. Vielmehr führte ihn derselbe väterliche Gotteswille, der ihn den Tod hatte schmecken und den Hades hatte schauen lassen, aus beidem wieder heraus, und seine Besiegung der Bande des Hades ward zum Grunde des entsprechenden Sieges auch für die vor ihm hinabgefahrenen und seiner harrenden Frommen. Wir können nicht finden, daß des HErrn Hadesfahrt, wird sie auf Grund dieser vor allen in Betracht zu ziehenden Petrusworte vorgestellt, als nicht vor sondern erst nach der Auferstehung erfolgt erscheine.[93]) Zu den Petrusworten und deren ATtl. Ausgangspunkte, dem 16. Psalm — den übrigens auch Paulus auf bedeutsame Weise soteriologisch verwertet hat (s. die pisidisch-antiochenische Rede Apg. 13,35–37) — sind zunächst diejenigen Herrenworte hinzuzunehmen, die von Christi dreitägigem Verweilen im Erdinnern nach Jonas Vorbild (Matth. 12,40) und von seinem Eingehen ins Paradies noch am Kreuzigungstage handeln (Luk. 23,43). Muß auch in diesen Aussprüchen, wie dies schwerlich bezweifelt werden kann, ein Hinweis auf des Heilands Verweilen im Totenreiche, und zwar ein für seinen Jünger Petrus gewiß nach dieser Seite hin lehrreich und bedeutsam gewordener Hinweis erblickt werden, so verstärkt sich das Gewicht der für die gewöhnliche Kollokation der betr. Thatsache als eines Übergangsmoments zwischen Tod und Auferstehung in erheblichem Maße. Höchstens wenn man einseitig nur die hiehergehörigen Paulusworte (Eph. 4,8–10; Kol. 2,14 f.; Phil. 2,10 f.) samt dem apokalyptischen Hinweis auf Christum als

[93]) Gegen Harnack a. a. O.

den Inhaber der „Schlüssel des Hades“ (Offb. 1,18) ins Auge faßte, könnte die Meinung sich bilden, als sei das Hinabgehen in den Hades etwas erst nach der Auferstehung Erfolgtes. — Es ist willkürlich, den biblischen Sachverhalt anders als er hier dargestellt worden, aufzufassen. Die tiefliegendsten Wurzeln des Hadesfahrtdogmas reichen ins Alte Testament zurück (Jon. 2; Psalm 16,8–11). Und gerade diese an Alttestamentliches anknüpfenden Aussagen Christi und seines Hauptapostels lassen keinen Zweifel daran zu, daß die altübliche, von unsren Reformatoren festgehaltene Auffassung der Thatsache als zwischen Tod und Auferweckung erfolgt die richtige ist.[94])

2. Das Fehlen des descensus in fast allen kirchlichen Symbolexten vor dem aquilejensischen Rufins (mit Ausnahme der s. g. 4. Sirmischen Formel vom J. 359 und zweier griechischen Synodalbeschlüsse vom folg. Jahre)[95]) mag die gleiche Ursache haben wie das verhältnismäßig häufige Auftreten von Beziehungen auf ihn in gnostisch-häretischen Quellen dieser früheren Jahrhunderte — zu welchen Bezugnahmen im apokryphen Petrusevangelium von Akhmim kürzlich eine bisher unbekannte neu hinzugetreten ist.[96]) Den gemeinsamen Grund für jene

[94]) Vgl. v. Zezschw., Katech. II, 1 S. 123: „. . . . Die Auslegung geht mit vollhistorischem wie biblischem Rechte zurück auf das triduum des Seelenzustands wie der Geisteswirksamkeit, das der Zustand des sepultus als Hintergrund in sich schließt,“ 2c.

[95]) Siehe Zahn, S. 72.

[96]) Anspielungen auf Christi Hadesfahrt in der kath. Tradition: Hermas Sim. IX, 16 (?); Justin Dial. 72; Iren. IV, 27; V, 31; Klem. Strom. II, 9; VI, 6. Apokryph. u. gnost. Anspielungen: Pred. des Thadd. bei Euseb. h. e. I, 13, 19; Test. XII Patr. (b. Grabe, Spicil. saec. I, p. 250); Ev. Nicod. c. 17–27; Marcion b. Iren. I, 27. Hiezu tritt das Fragm. des (doket.-gnost.) Petrusevangeliums, welches kürzlich, auf Grund des Bouriantschen Funds von Akhmim, Ad. Harnack veröffentlicht und kommentiert hat (Bruchstücke des Ev. u. der Apok. des Petrus, Lpz. 1893). Hier heißt es von den Zeugen des am Ostertage leergefundenen Grabes Jesu (S. 11, § 41, 42): *καὶ φωνῆς ἤκουον ἐκ τῶν οὐρανῶν λεγούσης· ἐκήρυξας τοῖς κοιμωμένοις ὑπακοήν; καὶ ἠκούετο ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, ὅτι ναί*

Spärlichkeit der katholisch-kirchlichen Hinweise auf den Gegenstand und für diese etwas reichlicheren Kundgebungen eines Interesses daran in häretischen Kreisen wird man in der vergleichsweisen Dunkelheit der ihn betreffenden Schriftaussagen sowie in der, wenn nicht absolut nebensächlichen, doch jedenfalls nicht centralen und primär wichtigen Heilsbedeutung der Thatsache, um die es sich handelt, zu erblicken haben.

3. Rufinus, dessen Symbolauslegung den Doppelsinn eines völligen Eingegangenseins in Grab und Todesnacht und eines befreienden Einflusses auf die gefangenen Geister in Christi descensus findet,[97]) scheint damit tonangebende Bedeutung für die nächstfolgenden kirchlichen Ausleger (so für Pseudoaugustin Serm. 240, Eleutherius, Gennadius, Venantius Fortunatus 2c.) erlangt zu haben.[98]) Der von ihm auf Grund seines Aquilejense begründeten Tradition wird das Übergehen der Formel ins spätere römisch-kirchliche Taufsymbol zuzuschreiben sein. Ein Abirren vom richtigen Schriftgrunde bedeutete dieses Herrschendwerden der Rufin'schen Fassung im Grunde nicht. Denn seine Kombination der Idee eines Eingedrungenseins in die Tiefen der Grabesnacht mit der einer geisterbefreienden und gefängniserschließenden Wirkung fußt auf Schriftaussagen wie die oben von uns namhaft gemachten. Und wenn er bei seinem eigenen Versuch einer Beibringung möglichst reichlicher biblischer Belege allerlei Ungehöriges einmengt (s. seine Kap. 28 u. 30), so übt das zwar

---

Für die Deutung d. St. auf eine Predigt Christi vor den Geistern im Hades (vgl. 1 Pet. 3, 18) sind Harnack, a. a. O., Schürer (Theol. Lit.-Ztg. 1893 Nr. 2), überhaupt die meisten (— dagegen z. B. J. A. Robinson). Bezielt die St. unsren Gegenstand wirklich, so liegt ihr Bedeutsames wesentlich nur darin, daß sie zeigt, wie bei den das Andenken des Petrus hochhaltenden Gnostikern eine Erinnerung an des Apostels Lehrzeugnis von einer Predigt Christi vor den Hadesbewohnern (vgl. 1 Pet. 3 u. 4) fortlebte.

[97]) Nicht etwa bloß das erstere (wie Zahn S. 73 will); vgl. vielmehr v. Zezschw., S. 122.

[98]) Siehe v. Zezschw. a. a. O.

eine verdunkelnde Wirkung, hebt aber die prinzipielle Richtigkeit seiner Auffassung des Gegenstands nicht auf.

4. Luther's in die Konkordienformel übergegangene Deutung der Hadesfahrt mag, weil sie zu ausschließlich auf die Paulusstellen wie Eph. 4 ꝛc. zurückgeht und den Gedanken an ihre seelenerrettende Wirkung zu sehr auf Seite schiebt, einseitig zu nennen sein und einer Ergänzung auf Grund der übrigen Schriftaussagen bedürfen.[99]) Aber mit einem Ausdruck wie „seltsame Umdeutung" (s. oben S. 67) würde sie nur dann richtig bezeichnet sein, wenn sie den Schriftgrund ganz und gar verließe. Dies ist aber nach den obigen Bemerkungen keineswegs der Fall.

Die im Vorstehenden unerörtert gebliebenen Symbolaussagen bilden den Inhalt des ursprünglichen abendländischen Taufbekenntnisses, mit Abzug der auf das Empfangensein vom hl. Geist und auf den hl. Geist im 3. Artikel bezüglichen Formeln. An der Ursprünglichkeit dieser Formeln im Symboltext kann nicht gezweifelt werden. Sie rühren wie das altrömische Bekenntnis im Ganzen mindestens aus der Mitte, wahrscheinlicher aber aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts. Ihre volle Biblicität steht gleichfalls außer Zweifel. Dennoch — oder richtiger wohl: gerade in Folge dieser ihrer Schriftgemäßheit — gehören auch von ihnen mehrere, vor allem das „am dritten Tage auferstanden von den Toten" das „aufgefahren in die Himmel" und die „Auferstehung des Fleisches" zu den vom modernen Bildungsstandpunkte aufs stärkste angefochtenen Bestandteilen des Ganzen.

Uns auch noch über diese Punkte hier näher auszulassen lag außerhalb unsres Plans. Nur Beiträge zur richtigen Würdigung des Symbols sollten gegeben werden. Ein etwaiges Ergänzen des

[99]) Vgl. m. Skizze der ev. Glaubenslehre (Hdb. d. theol. Wissch. 3. A. III), S. 142; auch m. Schrift, die Augsb. Konf. als Bek. der deutsch. Ref. 1870, S. 166. Bes. zu beachten: Frz. Delitzsch in: Theologische Briefe der Professoren Delitzsch und Hofmann, herausg. v. W. Volck (Lpz. 1891), S. 127, 135 ff., 145 ff.

Gegebenen bis zu allseitiger Vollständigkeit würde einen beträchtlichen Aufwand an Raum erfordern. Es würde uns besonders, was die drei eben genannten Punkte betrifft, zu noch viel umfänglicherer Herbeiziehung biblisch-historischen und vor allem apologetischen Untersuchungsmaterials als das bisher schon gelegentlich beigebrachte nötigen. Die Frage: ob traditionsgemäß und ob biblisch begründet? kommt bei solchen Punkten wie Christi Auferstehung, Himmelfahrt und die einstige Totenerweckung eigentlich weniger in Betracht als die andere Frage: ob annehmbar für den modernen Bildungsstandpunkt und verträglich mit der „naturwissenschaftlichen" Weltansicht?[100]) Der übernatürliche Thatsachengehalt der biblischen Offenbarung ist's, an dem die Apostolikumgegner sich stoßen, nicht dieser oder jener spätere Zusatz zum schlichten Urtext. Im Apostolikum wird die heilige Schrift bekämpft. Gerade aus dieser Solidarität zwischen dem altkirchlichen Taufbekenntnis und zwischen der biblischen Wahrheit erklärt sich die Schärfe des hiebei hervortretenden Gegensatzes. Eben hierauf beruht aber auch der unvergleichlich hohe Wert und die Unentbehrlichkeit des Apostolikums für unsre Kirche nicht nur in der Gegenwart sondern auch für alle Zukunft.

---

4. Das Apostolikum und die übrigen ökumenischen Symbole.[101])

Anhangsweise mögen hier noch drei Fragen allgemeinerer Art in Kürze erörtert werden. Sie betreffen die Ökumenicität

[100]) Vor allem von der resurrectio carnis gilt dies, deren Enthaltensein im altröm. Taufsymbol schon für dessen früheste Zeit aufs stärkste bezeugt ist und deren Verteidigung gegenüber dem Spiritualismus solcher Gegner wie die Marcioniten, die Manichäer ꝛc. von jeher zu den Hauptaufgaben altchristlicher Apologetik gehört hat (Zahn S. 96 f.). Darüber, daß eine etwaige Substitution von corporis für carnis diesen Punkt dem mod. Bildungsstandpunkte um nichts annehmbarer machen würde, s. unten S. 83.

[101]) Daß der Name „ökumenisch" (symbola *oecumenica*) durch Nikol. Selneccer als Redaktor des lat. Texts des Konkordienbuchs in unsere evan-

des abendländischen Taufbekenntnisses, das Verhältnis seines Alters und Ansehens zu den beiden andern „allgemeinen" Symbolen und seine etwaige Fortbildungs- oder Verbesserungsbedürftigkeit.

a. Ist das Apostolikum wirklich ein allgemeines Bekenntnis? Kommt ihm kirchlich-universelle Geltung nur innerhalb der abendländischen Christenheit zu, oder ist seine Ökumenicität eine absolute, auch orientalischerseits anerkannte?

Die Frage pflegt von der heutigen kritischen Theologie meist unbedingt verneint zu werden. Schon der scharfe Accent, womit der römisch-kirchliche Ursprung des älteren Kerns und der südgallische Ursprung der heutigen erweiterten Fassung in der Regel hervorgehoben werden, läuft auf eine unbedingte Ablehnung des Gedankens an irgendwelchen Anteil der morgenländischen Kirche an dem Bekenntnis hinaus. Es gilt als ein Beweis von naiver Ignoranz, von theologischer Unbildung, wenn (wie in nicht wenigen der vorjährigen kirchlichen Kundgebungen zu Gunsten des Apostolikums dies geschehen) von einer Geltung desselben für die gesamte Christenheit geredet wird. Eine in diesem Sinn gehaltene Erklärung der kurhessischen Gesamtsynode: „Die Synode ꝛc. erklärt, daß sie beim Apostolikum, diesem Glaubensbekenntnis der gesamten christlichen Kirche, verharrt" ꝛc. hat sich hie und da Censuren in kritisch gerichteten Organen gefallen lassen müssen. Vorsichtiger hat der preußische Evang. Oberkirchenrat in seinem Erlaß vom 25. Nov. v. J. zur Frage wegen der Allgemeinheit des Apostolikums sich geäußert. Er betont, nach Hervorhebung seines ehrwürdigen Alters und nach Andeutung seiner sonstigen Hauptvorzüge: dasselbe sei der Kirche „um so weniger entbehrlich, als es nach seinem Inhalte das Einheitsband der gesamten Christenheit auf Erden bildet".

Auch wir halten es, wie aus unsren obigen Ausführungen

---

gelisch-theologische Sprechweise eingebürgert worden ist, und zwar in Wiedergabe der Lutherischen deutschen Formel „in den Kirchen einträchtiglich gebraucht" (vgl. Luthers Schrift: „Die drei Symbola", E. A. Bd. 23, 252), zeigt R. Thieme, Die 3. ökum. Symbola", Theol. Lit.-Blatt 1892, Nr. 46.

zur Genüge erhellt, für das Richtige, bei einer vorsichtig umgrenzten und mehr nur relativen oder idealen Assertion der Allgemeingültigkeit des Apostolikums stehen zu bleiben. Als geradezu falsch jedoch möchten wir den Satz: das Ap. gehöre zu den Bekenntnissen „der gesamten christlichen Kirche" nicht verurteilt sehen. Denn es liegen in der That Kundgebungen griechischerseits vor, wodurch dem Apostolikum Anerkennung als einer ächten auch für die griech. Kirche verbindlichen Glaubensnorm gezollt wird.

Zwar die aus dem früheren Mittelalter in einer Anzahl von Exemplaren auf uns gekommenen griechischen Übersetzungen vom textus receptus können nichts hiefür beweisen, da sie laut den Untersuchungen Caspari's durchweg auf abendländischem Boden und von Abendländern verfaßt sind. Aber es liegen zwei Kundgebungen großer griechischer Synoden der nachnicänischen Zeit vor, welche in der That deutliche und unverwerfliche Anerkennungen der Ächtheit und Autorität des Apostolikums enthalten. Nachdem Leo d. Gr. in seinem Lehrbrief über Christi beide Naturen an Flavianus von Konstantinopel (449) das römische Taufbekenntnis seiner Zeit als „lautersten Quell christlichen Glaubens" und gemeinsames Bekenntnis aller Getauften gefeiert hatte, wurde zwei Jahre später zu Chalcedon außer der bekannten dyophysitischen Lehrdarlegung dieses Briefs auch das in ihm über das römische Symbol Ausgesagte mit sanktioniert. Die jubelnden Beifallsrufe der Synode bei Verlesung der Leo'schen Epistel: Das ist der Glaube der Väter, das ist der Glaube der Apostel!" bedeuten sozusagen eine ökumenische Bestätigung des römischen Taufbekenntnisses in seiner älteren kürzeren Fassung. Feierlicher noch haben die Griechen auf jenem Ergänzungskonzil für die 5. u. 6. ökum. Synode, welches 692 zu Konstantinopel stattfand (Concilium Quinisextum oder Trullanum II), sich das Apostolikum der Abendländischen Kirche zustimmend und mitbekennend angeeignet. Im ersten der 102 Kanones dieses Konzils wird ein solennes Bekenntnis abgelegt zu dem Glauben, der „von den Augenzeugen und Dienern des Worts, den gotterwählten Aposteln der Kirche über-

liefert worden", ferner zu dem „von den 318 Vätern zu Nicäa gegen Arius definierten Glauben", ferner zu den fünf folgenden ökumenischen Synoden.[102]) Hier wird das Apostolikum (und zwar vielleicht schon nicht mehr in der altrömischen, sondern möglicherweise schon in neurömischer Fassung, vgl. unten) den altkirchlichen Synodalsymbolen von 325, 381 u. s. f. nicht bloß gleich- sondern sogar vorangestellt. Mag abendländischerseits das Trullanum II als „Concilium univ. pseudosextum" (s. Mansi, t. XII, p. 47) verworfen und mögen seine Kanones für ungültig erklärt worden sein: nach griechischem Kirchenrecht steht das Ansehen derselben dem der übrigen ökumenischen Konzilsbeschlüsse der 8 ersten Jahrhunderte unzweifelhaft gleich.

Die byzantinisch-kirchliche Tradition des Mittelalters hat freilich infolge ihrer zunehmenden Entfremdung von der Kirche Roms (besonders seit der Photianischen Zeit) keine Erinnerung an diese dem abendl. Apostolikum zustimmenden Vota aus dem 5. bis 7. Jahrh. bewahrt. Vielmehr erscheint schon im 15. Jahrh. jedes Andenken an dasselbe geschwunden, so daß Markos Eugenikos in Ferrara (vgl. oben, S. 67) dem Kardinal Julian mit dürren Worten erklären kann: „Ein Symbol der Apostel haben wir nicht, auch kennen wir's nicht!"[103]) Hiebei ist es seitdem in der anatolischen Kirche verblieben. Weder dogmatisch noch

[102]) Zahn S. 103. Die betr. Worte der Ep. Leonis ad Flavianum (Ep. 28) rühmen das Symbol als ein Bekenntnis, quod per totum mundum omnium regenerandorum voce depromitur (c. 1) und als illam communem et indiscretam confessionem, qua fidelium universitas profitetur, *credere se in Deum Patrem omnipotentem* etc. (vgl. das Weitere b. Hahn, Bibl.[2], S. 17 f.) — Vgl. in Can. 1 des Trullan. II (b. Mansi, Coll. Conc. XI. 936): *καὶ νῦν ἀρχὴν ποιούμενοι τῶν ἱερῶν λόγων χάριτι θεοῦ ὁριζόμεν. ἀκαινοτόμητόν τε καὶ ἀπερίζωτον φυλάττειν τὴν παραδοθεῖσαν ἡμῖν ὑπό τε τῶν αὐτόπτων καὶ ὑπηρετῶν τοῦ λόγου τῶν θεοφόρων ἀποστόλων. ἔτι δὲ καὶ τῶν τριακοσίων δέκα καὶ ὀκτὼ ἁγίων καὶ μακαρίων τῶν ἐν Νικαίᾳ κτλ.*

[103]) *ὅτι ἡμεῖς οὔτε ἔχομεν οὔτε οἴδαμεν σύμβολον τῶν ἀποστόλων.* Monrad, a. a. O. [S. 89], S. 173.

liturgisch oder katechetisch unterhält dieselbe jetzt irgendwelche Beziehung zu unsrem Apostolikum. Milder gerichtete griechisch-katholische Theologen mögen gelegentlich ein ehrendes oder wohlwollendes Urteil über dasselbe fällen: die Kirche als solche nimmt keinerlei Notiz von ihm. Damit, daß sie schon seit dem 17. Jahrhundert ihrem Tauffymbol, dem Nicänoconstantinopolitanum, eine die dodekadische Gliederung des spätmittelalterlichen Apostolikumtextes der Lateiner (s. oben S. 3 f.) nachbildende Einteilung in zwölf Glieder (ἄρθρα) gegeben hat,[104]) drückt sie ihre Abgeneigtheit gegen das Symbol jener mit trotziger Entschlossenheit aus. Man begegnet in neueren anatolischen Dogmatiken, z. B. der des Russen Makarius (1869), Aufzählungen von angesehenen Lehrnormen oder „Musterbildern des Glaubens" aus älterer Zeit, worin sogar das Athanasianum (!) eine Stelle gefunden hat, während des Apostolikums mit keiner Silbe gedacht wird.[105])

Der wiederholten Anerkennung in jenen griechisch-synodalen Kundgebungen der vormittelalterlichen Zeit ist also ein zäh ablehnendes Verhalten der späteren Orientalen gefolgt, das bis zum heutigen Tage andauert. Ein gewisses historisch-urkundliches Recht dazu, Ökumenicität im eigentlichen Sinn für das Apostolikum in Anspruch zu nehmen, gewähren uns jene Kundgebungen wohl.

[104]) Conf. orth. P. I, qu. 5. Ebenso der gr. Kat. der russ. Kirche (b. Schaff, Biblioth. symbol. univ. Eccl. II, 487).

[105]) Makarius (Erzb. v. Litthauen), Handb. zum Studium der christl. orthod.-dogmat. Theologie (deutsch v. Blumenthal, Moskau 1875), S. 7 zählt als zu den „kürzeren Musterbildern des Glaubens" gehörig, an welche die orthod.-dogm. Theologie sich halte, der Reihe nach auf: das Nic.-Constant. Symb., die dogm. Dekrete der spät. ökum. Synoden (bes. der 4. u. der 6.), die „dogmatischen Lehren, wie man sie in den Regeln der 10 provinzialen, von der orth. Kirche angenommenen Kirchenversammlungen findet" ꝛc., das Glaubenssymbol des hl. Gregor d. Wunderthäters, und letzlich: „das Symbol bekannt unter dem Namen des hl. Athanasius des Großen, welches zwei Dogmen, von der allerhl. Dreifaltigkeit und von der Fleischwerdung entwickelt und das gleichfalls auf den ökum. Konzilien zwar nicht durchgesehen, dennoch von der ganzen rechtgläubigen Kirche hochgehalten wird" (!).

Aber daran, daß diese unsre Auffassung orthodoxerseits anerkannt würde, fehlt viel, ja alles. Thatsächlich ist es demnach nur eine relative, vom abendländischen Standpunkt aus gedachte Allgemeingültigkeit, die dem Bekenntnisse dermalen zukommt.

b. Wie verhält sich das Apostolikum zum Nicänum und zum Athanasianum in Bezug auf sein Alter und Ansehen?

Gleich der vorigen kann auch diese Frage nicht glattweg zu Gunsten des Apostolikums entschieden werden, vielmehr lautet die Antwort verschieden, je nachdem der ältere kürzere Kern oder der jüngere erweiterte Text ins Auge gefaßt wird. Ersterer ist volle zwei Jahrhunderte älter als das Nicänum, letzterer, wie sein Hervortreten erst zur Zeit des Faustus von Reji zeigt,[106]) mindestens ein- bis anderthalb-hundert Jahre jünger als dasselbe, sowie ungefähr gleichen Alters mit der Grundschrift des Athanasianums. Denn was letzteres betrifft, so reichen die ältesten sichren Spuren vom Vorhandensein seiner Urgestalt (nämlich der ersten, die Trinität betreffenden Hälfte) gleichfalls ungefähr in die Zeit und Umgebung des genannten südgallischen Bischofs zurück, während freilich sein recipierter Text nicht vor dem 8. Jahrhundert entstanden sein kann, ja möglicherweise noch jünger ist.[107]) Die

[106]) S. Casp., Quellen II, S. 183 ff., Zahn, S. 7.

[107]) Den in der Hauptsache auf G. J. Vossius (1642) zurückgehenden kritischen Annahmen Swainsons (The Nicene and the Ap.'s Creed. Lond. 1875) schließen Schaff, Bibl. Symb. I, 34 ff. u. Th. Hermann in Oehlers Lehrb. der Symb. 3. A., S. 61–63 im wesentlichen sich an. Vgl. auch Harnack, Dogmengesch. II, S. 299: „Das s. g. Athanasianum ist in seiner 1. Hälfte höchst wahrscheinlich eine gallische Glaubensregel zu dem Symb. von Nicäa. Als solche ist sie seit dem 5. Jahrh. mit den Mitteln der Theol. des Augustin und des Vincentius v. Lerinum als Lehrordnung für den Klerus allmählich gebildet worden. Als reg. fid. zur Erläuterung des Nicänums ist sie fides catholica od. fides Athanasii genannt worden und hat vielleicht schon um 500 mit den Worten „Quicunque vult salvus esse" begonnen. Wahrscheinlich im Laufe des 6. Jhrhdts. ist sie wesentlich in ihrer jetzigen kunstvollen Gestalt in Südgallien ausgeprägt worden . . . Von hier aus wurde sie allmählich zum Bekenntnis der fränkischen Kirche

Frage nach dem Altersverhältnis der drei ökumenischen Symbole kann überhaupt, da ja auch zwischen dem Nicänum von 325 und dem antimacedonianisch ergänzten Nicänoconstantinopolitanum erhebliche Textunterschiede bestehen, nicht durch schlichte Jahreszahlenangaben, sondern nur unter Berücksichtigung der jeweiligen Entwicklungsstufen der heutigen Texte beantwortet werden. Das ungefähre Verhältnis stellt sich dar in dem Schema:

Apostolikum.	Nic.-Constantinopolitanum.	Athanasianum.
a) Grundform: ca. 100—125 Altröm. Symbol.	a) Grundform: 325 Symb. von Nicäa.	
b) Heutige Form: ca. 460 Neuröm. (ursprüngl. südgallisches) Symbol.	b) Heutige Form: 381 Symb. v. Konstantinopel (mit urkundlicher Sicherheit erst für die Zeit seit 451 nachgewiesen).	a) Grundform: ca. 480—500 „Fides S. Athanasii“ (bloß die erste Hälfte des t. rec.). b) Heutige Form: zwisch. 700—800 Symb. Quicunque (vollständiges trinit. u. christol. Bekenntnis).

Einen gewissen Altersvorrang unsres abendländischen Taufbekenntnisses thut diese kleine Tabelle selbst in seinem Verhältnis zum ältesten ökum. Synodalsymbol dar. Doch ist auf dieses höhere Alter — da es doch nur hinsichtlich des altrömischen Kerns der heutigen Fassung stattfindet, und da auch für's heutige Nicänum ältere, wohl bis ins 2. Jahrh. zurückgehende Grundformen nachgewiesen werden können (Symb. Hierosolymit., Symb. Alexandr. etc.) — ein allzugroßer Wert nicht zu legen. Als Bekenntnis der beiden ersten allgemeinen Konzilien, als im Kampf wider das halbe Heidentum der Arianer im Osten wie im Westen

---

im 8. u. 9. Jhrhdt. Jetzt erst trat die zweite christologische Hälfte hinzu, über deren Ursprung ein vollkommenes Dunkel herrscht“ ꝛc.

sieghaft gebliebener authentischer Ausdruck des Dreieinigkeitsglaubens der alten Kirche beansprucht das Symbol von Nicäa und Konstantinopel unter allen Umständen gleichen Rang mit dem Credo der Abendländer.[108]) Nur das später als sie beide in Aufnahme gekommene und durch seine scholastisch zugespitzte Form von vornherein eine mehr nur theologische Bestimmung verratende Athanasianum hat keinen Anspruch auf Versetzung in die erste Rangsklasse. Seine Inferiorität im Verhältnis zu den beiden andern ist zweifellos. — Doch verbleiben dem Apostolikum, obschon der Glanz ökumenisch-synodalen Ursprungs ihm mangelt, auch gegenüber dem Nicänoconstantinopolitanum gewisse Vorzüge, die nur der prinzipiell und von Hause aus antioccidentalische Standpunkt der morgenländischen Orthodoxie ihm absprechen kann. Unbestreitbar hat es vor dem Nicänum voraus:

1. sein unmittelbares (nicht bloß mittelbares) Entstammtsein vom Taufbefehl des HErrn, oder, was damit gleichbedeutend: sein Zurückgehen bis zu einem wenn nicht in die Apostelzeit selbst fallenden, doch an sie angrenzenden Punkte der urkirchlichen Entwicklung,[109]) kurz: seine wesentliche Apostolicität;

2. seine lautere Schriftgemäßheit in Bezug auf den Lehrgehalt nicht allein — der auch beim Nicänum als ein durchweg schriftgetreuer sich anerkennen läßt — sondern auch im Ausdruck,

---

[108]) Die in unsren deutsch-evangelischen Kultusordnungen ihm gelegentlich widerfahrende Auszeichnung (durch Verlesung statt des Apostolikums an den höh. kirchl. Festtagen ꝛc.) erscheint hienach gerechtfertigt. Daß die anglikanische Kirche eine dem entsprechende Auszeichnung vielmehr dem S. Quicunque zu teil werden läßt (s. Book of Comm. Prayer, zwisch. d. Morgen- und Abendgeb. und der Litanei), kann schwerlich gutgeheißen werden und wird nicht ohne Grund dort als ein Notstand empfunden. Vgl. Buddensieg, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1877, S. 502; Schaff, Bibl. Symb. a. a. O. (sowie die an beiden Orten angef. engl. Kontroverslitteratur).

[109]) Luther, Pred. v. d. hl. Dreifaltigkeit (Erl. A. IX, 2.): „Und ist von Alters her also in der Kirche verblieben, daß es entweder die Aposteln selbst gestellet, oder je aus ihrer Schrift oder Predigten von ihren besten Schülern zusammengebracht ist."

der, anders als ein Teil der Nicänischen Formeln, von einer Einwirkung alexandrinischer Dogmenbildung und Phraseologie noch nichts zu erkennen gibt, sondern ganz und gar evangelisch-urchristlichen Geist atmet; — also kurz: seine reine Biblicität;[110])

3. sein ebensowohl kindlich schlichter und gemeinfaßlicher wie theologisch tiefer Charakter, der es in gleichem Maße geeignet macht zur Grundlage für katechetisches Lehren und Lernen zu dienen, wie im Gottesdienste feierlich und gemeinsam bekannt zu werden — kurz sein alle übrigen älteren Bekenntnisformeln (zumal die morgenländischen) weit übertreffender liturgisch-katechetischer Wert.[111])

Offenkundig genug sind diese Vorzüge; sie bedürfen unter

---

[110]) Luth., ebd.: „. . . Wie eine Biene das Honig aus mancherlei schönen, lustigen Blümlein zusammenzeucht, also ist dies Symbolum aus der lieben Propheten und Apostel Büchern, d. i. aus der ganzen hl. Schrift, fein kurz zusammengefasset, für Kinder und einfältige Christen." Vgl. J. Brenz' Bezeichnung des Symbols als einer „parva biblia", einer „epitome, compendium et summa totius apostolicae doctrinae, imo totius s. scripturae" (Catech. 1551, p. 75), und schon Augustin (Serm. de symb. ad catechum.): „Ista verba, quae audistis, per divinas scripturas sparsa sunt, sed inde collecta et ad unum redacta." Eine ideale Wahrheit kommt diesem Augustinischen Satze ohne alle Frage zu. Es ist eine starke Übertreibung, wenn Harn. (in s. Antw. geg. Cremer, S. 6) behauptet: er enthalte „den schlimmsten historischen Verstoß."

[111]) Auf die Unübertrefflichkeit des Bekenntnisses in dieser Hinsicht läßt der alte Gregorianische Lobspruch auf die hl. Schrift (cit. b. Luth. Enarr. in Gen., Praefat.) sich anwenden: Fluvius est, in quo agnus peditat et elephas natat. Vgl. Augustin: „exiguum, ut memoriam non obruat, sed diffusum, ut intelligentiam supersedeat" und „fidei confessio, quae . . . . carnaliter cogitata lac est parvulorum, spiritaliter autem considerata et tractata cibus est fortium" (Enchirid. ad Laur. c. 114). — Durchaus treffend nennt auch der oben (S. 74) angef. Erlaß des preuß. Evang. Oberkirchenrats, das Bekenntnis: „in seiner kurzen Fassung ein beredtes Zeugnis von den großen Thaten Gottes, nach seiner Gliederung ein bedeutsames Muster für die katechet. Unterweisung, nach seiner Bewährung in der Gemeinde die unerschöpfliche Quelle der Erbauung für Jung und Alt."

theologisch gebildeten Protestanten keiner näher begründeten Darlegung. Verwerflich jedoch wäre eine Apotheose des Apostolikums in Grundtvigscher Weise, d. h. eine Behauptung seines vollen, den kanonischen Schriften Neuen Ts. gleichkommenden Inspirationscharakters. Weder dazu gibt unbefangene geschichtliche Betrachtung des ehrwürdigen Denkmals uns ein Recht, noch zu einer etwaigen Exklusivität in Bezug auf seinen kirchlichen Gebrauch, d. h. einer Verbannung des Nicänum und des Athanasianum aus unsren Gottesdiensten und Symbolsammlungen, sodaß forthin nur Ein ökumenisches Bekenntnis in Geltung bliebe. Wohlgemeinter apologetischer Eifer hat im letztjährigen Streit hie und da bis zu solchen Vorschlägen sich verstiegen. „Nur das Bekenntnis zu Einem Symbolum bringt Klarheit", meinte einer dieser Apologeten, „nur das Bekenntnis zu Einem, nämlich dem Apostolikum, bringt die Kirche zu sich selbst. . . . . Alle weiteren Dogmen außer dem Apostolikum sind theologische Lehr- und Streitsätze", ꝛc.[1 12]) Ein näheres widerlegendes Eingehen auf derartige Übertreibungen und Überschätzungen wird man nicht von uns erwarten. Aus dem bisher Dargelegten ergibt sich zur Genüge, daß und warum eine Würdigung des Bekenntnisses, die dasselbe zwar höher stellt als die sonstige altkirchliche Symbollitteratur, es aber seinem geschichtlichen Zusammenhange nicht entnimmt und ein kritisch prüfendes Verfahren auch an ihm sich vollziehen läßt, uns als das allein Richtige erschienen ist.

c. Muß das Apostolikum für den kirchlichen Gebrauch einer Revision unterzogen werden?

Wie aus dem oben Dargelegten sich ergibt, steht nicht allen Formeln des neurömischen Symbolterts ein biblischer Consensus von ganz gleichmäßiger Stärke und Fülle zur Seite. Aber wir möchten nicht dafür stimmen, auch nur in Bezug auf diese Aus-

[1 12]) So W. Johnsen, Credo! Apologie des Kirchen-Bekenntnisses in populär-wissenschaftl. Darstellung (Braunsch. 1892), S. 143 u. 150. Siehe über diese Schrift m. Aufs. „Fortgang des Apostolikum-Streits": Ev. KZ. 1892, S. 832 ff.

drücke revidierend in den überlieferten Text einzugreifen. „Katholisch" heißt im deutschen Texte die Kirche ja ohnehin schon seit den Tagen der Reformatoren nicht mehr; das hier substituierte „christlich" (oder auch „allgemein") kann auch dem empfindlichsten modernen Bildungsgewissen nicht beschwerlich fallen. Es verhält sich aber zum zu Grunde liegenden griechischen Ausdruck nicht abändernd oder verbessernd, sondern einfach übersetzend. — Ferner: statt „Auferstehung des Fleisches" zu setzen: „. . . . des Leibes" wäre gewiß keine tief eingreifende Änderung; wir möchten aber auch sie nicht befürworten. Daß „Fleisch" in der betr. Symbolaussage keinen andren Sinn ausdrückt als „Leib" in Stellen wie Phil. 3,21; Rö. 8,11. 23; 1. Kor. 15,38 ff., weiß der schriftkundige Christ heutiger Zeit ohne spezielle Unterweisung. Das Wörtlein „Fleisch" ist's nicht, woran unsre Bildungsanwälte sich stoßen, sondern die leibliche Auferstehung als Gegenstand des Glaubens und Hoffens. — Ähnlich ist's mit dem „niedergefahren zur Hölle" des deutschen Textes. Ein Ersatz der „Hölle" durch „Unterwelt" oder etwas Ähnliches würde unsren reformlustigen Modernen den Passus schwerlich annehmbarer machen. Was man — hier sowohl wie überall sonst — begehrt, ist nicht Revision des Ausdrucks oder mildernde Umgestaltung der Form, sondern Beseitigung der Sachen, der Bekenntnisobjekte, die der wunderfeindlichen Weltansicht unsrer Zeit widersprechen (vgl. oben, Nr. 3, S. 73). Und wo ist die Grenzlinie, die das mit der „wissenschaftlichen" Weltansicht Vereinbare vom Unannehmbaren scheidet? Das Revisionsbedürfnis, oder richtiger das Abschaffungsbedürfnis würde nicht ruhen noch rasten, bis der Inhalt aller drei Artikel gründlich beseitigt wäre, sodaß vom alten Bekenntnisse zu Gott dem Dreieinigen und zu Jesu Christo dem Gekreuzigten und Auferstandenen so gut wie Nichts übrig bliebe. Mit halber Arbeit würde der Reformpartei nicht gedient sein. Es handelt sich um ein Entweder-Oder. Entweder Beibehaltung des Bekenntnisses oder Lossagung von demselben und Annahme des Glaubensbekenntnisses dieses oder jenes Naturforschers, deren ja die Litteratur der letzten Jahrzehnte

gar manche zu Tage gefördert und deren wir auch künftig noch manche erhalten werden.

Steht es so: wozu dann überhaupt die Revisionsfrage aufwerfen? wozu von Notständen reden, auf deren Abstellung durch geschichtliches Studium, durch Weckung eines richtigen historischen Verständnisses der altkirchlichen Urkunden u. dgl. m. hinzuwirken sei? — Kirchliche Bekenntnisse sind nicht dazu da, gemäß den wechselnden Modeansichten heutiger Zeitrichtungen bald so bald so umgestaltet zu werden. Sie sind Ehrendenkmale großer Momente der kirchlichen Vergangenheit, an welchen die späteren Geschlechter sich geistlich stärken und auferbauen, nicht aber ihre kritische Geschicklichkeit und Neuerungslust auslassen sollen.[113])

Welcher Art würden, gesetzt man ließe der auf Symbolverbesserung ausgehenden modern-kirchlichen Reformthätigkeit einmal freien Lauf, die Früchte ihrer Arbeit wohl sein? Schwerlich viel besser als die Früchte jener Übungen im Lieder-Umdichten und in der Kirchengesangs-Veredlung, worin man vor hundert Jahren so Großes leistete! Die Symbolverbesserungstendenz von heute und die Gesangbuchsverbesserungstendenz von damals sind Sprößlinge einer und derselben Wurzel; wie die Wurzel, so auch die Frucht! Wir haben auf diese Gleichartigkeit der beiderlei Bestrebungen schon anderwärts warnend hingewiesen.[114]) Wir glauben, die Warnung kann nicht oft und nicht nachdrücklich genug wiederholt

[113]) Vgl. hier die bekannten Auslassungen Herders (Zur Relig. u. Theol. Bd. XV, S. 243) über die bleibende Bedeutung der Symbole überhaupt (... Die symb. Bücher sind Denkmale des Ursprungs, Insignien ..., historische Ehrenmonumente, Paniere! Schlechter Soldat, der die Siegesstandarte wegwirft und will einer Kinderklapper folgen" ꝛc.). Ferner das von Cremer (S. 49) über die Unveräußerlichkeit des Apostolikums Bemerkte: „Jedes nachfolg. Bekenntnis kann, wenn anders die apostolische Verkündigung (die unser Bekenntnis wie kein anderes in großartigster Objektivität reproduciert) im Rechte ist, nur den Zweck haben dieses Bekenntnis gegenüber den Verirrungen einer bestimmten Zeit neu zu bejahen, oder — mit der apostolischen Verkündigung und der bisherigen Kirche Christi zu brechen" ꝛc.

[114]) Evang. Kircheng. 1892, S. 653.

werden. Nicht Fortbildung zum Besseren, sondern Zerstörung des Bestehenden würde das Ergebnis sein, wenn man den kritischen Umwälzungstrieb der von Wissensdünkel geblähten und über die Maßen subjektivistischen Fortschrittstheologie unsrer Zeit an den Bekenntnissen des christlichen Altertums sich versuchen ließe. Kein einziges derselben, weder das Apostolikum, noch das Nicänum noch das Athanasianum darf diesen Bestrebungen preisgegeben werden. Die Kirche gibt sich selbst auf, die den festen Bestand und die unverrückbare Geltung der Bekenntnisse ihrer Väter aufgibt. Von diesen Bekenntnissen der Väter aber ist unser Apostolikum das edelste und, weil der h. Schrift N. Ts. näher stehend als alle übrigen, das unantastbarste.